siglă
i
>
Anuarul Internațional al Filosofiei Culturii.
EDIȚIA RUSĂ.
Ieșiți de 2 ori pe an în cărți, câte 15 foi.
CU CEA MAI APROPIATA PARTICIPARE:
V. Vernadsky, I. Grevs, θ. Zelnsky, B. Kistyakov-skago, A. Lappo-Danilvsky, N. Lossky, E. Radlov, P. Struve, S. Frank.
CARTEA ÎNTÂI.
. Editura „MUSAGET”. Moscova–1910.
CONŢINUT:

Ediția rusă a Logos este publicată sub redacția generală a lui S. I. Gessen (Petersburg), E. K. Medtner și θ. A. Step-puna (Moscova).
Manuscrisele și întrebările se solicită a fi trimise la adresa editurii Musaget (Moscova, Bulevardul Prechistensky, 31, ap. 9), cu inscripția „pentru Logos *.
Pe lângă cea rusă, mai apare o ediție germană (ie iese de 3 ori pe an în cărți a câte 8 file) sub redacția generală a: G. Melis, R. Kroner (Freiburg în Br.); A. Ruge (Heidelberg), cu participare strânsă: Max Weber, Windelband a, G. Wolflin, O. Gierke, Husserl, Simmel, Meinecke, Rickert, Trollsch, Vossler, Aiken. Editura'I. Ts. B. Mor (P. Ziebek) în Tübingen.
Din 1911, se așteaptă să fie fondate edițiile italiană și franceză ale Logos. Reprezentanţi ai redacţiei: ur-Franţa–B e n r u b i (Paris); în Italia – Olk şi (Florenţa).
DIN EDITORIAL.
Tipografia Parteneriatului Rus. Moscova.
De la redactori.
„Activitatea necondiționată independentă și încrezătoare în sine a minții umane este elementul propriu al filosofiei. Este imposibil să se producă ceva cu adevărat măreț în orice sferă a activității umane, dacă nu există o încredere completă că această sferă particulară este cea mai importantă și demnă, că activitatea în ea are o semnificație independentă și infinită.
Vladimir Solovyov.
eu.
Decaderea culturală modernă și semnificația culturală a filozofiei.
Trezindu-se pentru prima dată la o viață independentă, gândirea filozofică rusă în persoana slavofililor romantici s-a repezit cu

lăcomie către o sinteză cuprinzătoare, cuprinzând toate aspectele vieții și gândirii. Acest efort părea să-i aducă atât de multe în comun cu spiritul întregii filozofii autentice, cu efortul ei neobosit pentru completare și sistem. Dar străduindu-se în mod conștient spre sinteză, gândirea rusă s-a mișcat inconștient în direcția haosului și, haotică în sine, a plonjat în el, de când a deținut-o, restul culturii Rusiei. Motivul acestei schimbări tragice a fost, și poate încă este, înrădăcinat în faptul de bază că gândul nostru nu a fost niciodată complet liber.

noah și complet autonom. Principiile de bază ale filozofiei ruse nu au fost niciodată falsificate în focul lent al lucrării teoretice a gândirii, dar în cele mai multe cazuri au fost extrase destul de gata din adâncurile întunecate ale experiențelor interioare.
Doar un caz particular al acestei reguli generale este eroarea de bază a școlii slavofile. De asemenea, nu și-a creat unitatea atotcuprinzătoare ca principiu în procesul gândirii teoretice, ci pur și simplu a dezvăluit-o ca fapt de bază al vieții interioare. Dar unitatea, ca dat al vieții interioare, este ceva complet diferit de unitate, ca dat al gândirii teoretice.
În primul caz, este o rădăcină întunecată, irațională, care unește plinătatea experiențelor noastre. În al doilea caz, este o sferă limpede de cristal de unificare rațională a tuturor motivelor creativității culturale generale și în special filozofice,
Făcând din unitatea vieții criteriul operei filozofice autentice, slavofilismul a ajuns fatal la acceptarea prea devreme a sintezei, la substituirea unității date de unitatea gata făcută. Dar mergând pe linia acestei substituții, slavofilismul a trebuit inevitabil să se îndrepte spre negarea progresivității infinite a istoriei în toate domeniile culturii.
Nepermițând ca aceste zone, ca să spunem așa, să se maturizeze pe deplin în procesul de dezvoltare liberă, le-a înăbușit prin implicarea prematură într-o unitate atotcuprinzătoare, transformând astfel principiul profund semnificativ al sintezei dintr-o uniune liberă bazată pe recunoașterea cuprinzătoare a zone individuale de cultură în toate trăsăturile lor diverse, în despotismul sumbru al părților spirituale aservite reciproc, în despotismul sclavilor amărâți și invidioși. Astfel, chemată în toată esența ei să distingă și să elibereze anumite zone ale culturii și spiritului, filosofia a fost în tabăra romanticilor ruși începutul unui violent și

înrobind. Dar așa trebuia să fie: doar liberul eliberează. Robii se răzbune prin înrobire. Iar filosofia slavofilismului a fost, după cum am văzut, cu totul captivată de viață. De la ea a împrumutat conceptul ei de bază al unității iraționale. Trebuia să o slujească. Ei au cerut de la ea nu creativitate rațională independentă, ci doar o sancțiune rațională a dominației iraționalului. Așa că a devenit din nou, un demn gardian al celui mai înalt adevăr, în poziția dependentă de slujitor medieval.
Vladimir Solovyov a întruchipat cel mai viu în opera sa această contradicție fundamentală din istoria gândirii ruse. Nimeni nu a fost mai clar conștient de semnificația autonomiei și a dezinteresului filosofiei, „ca activitate încrezătoare în sine a minții umane.” b
Adevărata filozofie a Rusiei și nimeni nu a rostit cuvinte mai

persuasive în apărarea gândirii filosofice libere și astfel, în apărarea eliberării întregii culturi de dominația unilaterală a direcțiilor în schimbare.ev toată creativitatea inconștientă cu a lui a rămas cufundată până la capăt în lanțurile interioare ale acestei școli.Slov'ev organic, ca să spunem așa, slavofilismul este reflectat în nepersuasivitatea și inconsecvența concepției sale filozofice, nepersuasivitatea, care își are rădăcinile în faptul că pentru Solovyov, ca și pentru slavofilism, sfera gândirii raționale nu este, până la urmă, tărâmul adevăratei creativități. Opera lui Solovyov merge în întregime în rădăcinile întunecate ale experiențelor sale iraționale. Construcțiile sale raționale nu sunt deloc creative, ci doar pasiv narative. Sub specie a valorii adevărului teoretic, Vladimir Solovyov a creat cu greu ceva nou și semnificativ. Sistemul său este infinit de important doar ca o transcriere condiționată sau „semnalând o nouă plenitudine și profunzime a experienței. Cât de mult *

siglă.

oricât de transparente și clare ar putea părea conceptele de bază ale sistemului filozofic al lui Solovyov în comparație cu pozițiile teoretice ale predecesorilor săi, primatul vieții și subordonarea gândirii teoretice rămân principalele sale caracteristici.

Dar dacă curentul mistic mai filozofic al gândirii ruse, chiar și în fața unor reprezentanți ai acesteia precum Solovyov, care a recunoscut în mod clar sarcinile filosofiei și caracterul ei independent, nu ar putea pune bazele unei puternice tradiții filozofice, atunci la o tradiție filozofică egală. într-o măsură mai mare, același lucru se poate spune despre curentul pozitivist al gândirii ruse, care, în cea mai mare parte, a tratat filozofia nu numai cu scepticism, ci de-a dreptul nihilist. Aici nu numai că nu a existat conștiința autonomiei filozofiei, dar chiar și necesitatea subordonării acesteia altor valori, în principal etice și politice, a fost chiar proclamată direct. Adevărat, aceste pretenții erau aproape întotdeauna îmbrăcate sub forma unor adevăruri științifice, astfel încât să pară că numai cunoașterea pură a fost singurul scop al pozitiviștilor noștri. Dar această recunoaștere formală a gândirii autonome nu face decât să acopere și mai mult aservirea sa completă. Sub semnul acestei recunoașteri, filozofiei i se cerea nu numai să servească altor valori, ci și să justifice teoretic dominația străină. Contradicția fundamentală a gândirii rusești – contradicția dintre scopul conștient și gravitația subconștientă – care a dat naștere la imposibilitatea completă a misticilor noștri de a ajunge la o sinteză văzătoare, a fost astfel reînviată în tabăra opusă, în contradicție cu proclamata dominație absolută a rațiunii. și captivitatea reală.prin motivele sale străine de adevăr. Mihailovski, care a încercat să împace această contradicție, nu a făcut decât să o întărească cu conceptul său de adevăr dublu. Contradicției de bază a pozitivismului nostru, el a dat doar o formulare rațională similară celei în care Vladimir Solovyov a fixat rațional principala contradicție a tendinței noastre mistice. Poate că această schimbare a direcțiilor unilaterale, din care fiecare pretindea dominație exclusivă, a avut, nu din punct de vedere filosofic, ci din punct de vedere cultural general, un înțeles interior mare și nu neobișnuit.

a adus rezultate bune. Cu fiecare nouă direcție, a apărut în prim-plan un nou element de cultură, care, întâmpinând de obicei rezistență

necondiționată și neînțelegere pe pământul nostru virgin, a crescut totuși în această luptă până la deplina semnificație și la recunoașterea mai mult sau mai puțin generală. Dar oricare ar fi sensul acestei inconstanțe de direcții și ușurința uitării în alte privințe, pentru filozofie, cu strădiunța ei pentru o sinteză completă, o astfel de schimbare în direcțiile dominante ar putea însemna întotdeauna doar o sclavie constantă cu o schimbare eternă a sclavilor și maeștri: în afară de ei înșiși, i.e. motive culturale prezentate de ei, aceste direcții nu puteau da nimic de valoare în termeni filozofici. Din punct de vedere filozofic, au rămas infructuoase.
Decăderea culturală modernă înseamnă nu atât conștientizarea incorecitățiii cerințelor adresate filosofiei de către diferite direcții și încălcarea autonomiei acesteia, cât absența oricărei direcții clare și profunde. Dar în acest gol de numerar, se simte prezența unor posibilități. Timpul nostru este din nou agitat de setea de sinteză. Aceasta este marea noastră speranță, dar este și un pericol care ne amenință. Mai acut ca oricând trebuie să ne amintim că voința întunecată a sorții a pus odată pentru totdeauna haosul întunecat și irațional în paza sintezei rusești. Trebuie amintit că acceptarea grăbită a unei sinteze premature va urma în mod inevitabil, și în parte a urmat deja, o și mai mare dezamăgire în filozofie, în știință și, în general, în semnificația infinită a oricărui fel de activitate culturală. Nevoia vagă, dar fără îndoială autentică de sinteză și sistem, atât de viu simțită de toată lumea astăzi, trebuie să ne îndreptăm cu atenție de-a lungul canalului puternic și larg al culturii mondiale. Filosofia, ca cunoaștere rațională care duce la o unitate accesibilă științific, poate și trebuie să joace un rol departe de ultimul în acest sens. Dar pentru aceasta, în primul rând, este necesar să ne dăm seama de semnificația culturală și eliberatoare a acesteia. Filosofia învață înainte de toate că sinteza trebuie să fie scopul și nu punctul de plecare al revendicărilor culturale.
6
siglă.
Nu. Ea transformă unitatea primordială a experiențelor iraționale în ideea unui singur sistem științific. Ea delimitează diversele zone ale culturii, stabilește limite pentru cerințele și cerințele lor, indică fiecăruia locul său special și, astfel, le face pe fiecare complet liber în limitele sale conștiente. Astfel, ea se opune sintezei oarbe, bazată pe sclavia uneia sau a celorlalte zone ale spiritului, unirea lor liberă și durabilă. Această idee a unei conexiuni profunde între conceptul de graniță și libertate este una dintre cele mai importante gânduri de critică din punct de vedere cultural și, prin urmare, trebuie să devină inevitabil o proprietate inalienabilă a întregii filosofii post-Kantian. Pretențiilor excesive ale motivelor care au fost înrobite de mult timp, diferitelor tipuri de proteste spirituale și reacțiilor spirituale care le urmează, fluxului și refluxului constant al forțelor ostile care se luptă între ele, este necesar să se opună idealului de o cultură bazată pe recunoașterea reciprocă a plinătății. Trebuie înțeles că, așa cum un stat cultural nu poate exista fără libertatea internă a cetățenilor săi, tot așa o adevărată sinteză filosofică trebuie să necesite în mod inevitabil libertate deplină pentru dezvoltarea tuturor acelor motive separate care doar în agregat constituie fața unei adevărate culturi. Dar pentru ca filosofia să ocupe în raport cu cultura această singură poziţie corespunzătoare acesteia, forţe delimitătoare şi eliberatoare, este necesar în primul rând să recunoaştem poziţia specială pe care ea însăşi o ocupă în

sistemul de valori culturale. Trebuie să i se acorde cu dezinteres libertate deplină de autodezvoltare și autodeterminare, pentru că filosofia este cea mai delicată floare a spiritului științific și mai ales trebuie să fie conștientă de dezinteresul sarcinilor sale. Numai atunci când aceste condiții sunt îndeplinite poate deveni un factor independent de cultură și poate îndeplini rolul care i-a fost atribuit. Filozofia modernă, însă, satisface asemenea cerințe? Este capabilă să justifice speranțele puse în ea?
DIN EDITORIAL.
7
IL
Decaderea filozofică modernă și semnificația filozofică a criticii.
Trăim acum, aparent, o epocă nu numai de dezintegrare culturală generală, ci în special de dezintegrare filosofică. Și în plus, nu numai în Rusia, ci și în Occident. Plângerile cu privire la caracterul epigonic al filosofiei moderne, starea de spirit alexandriană de deznădejde și dor de un nou, puternic, sete de impuls și sistem sunt înlocuite de scepticism, dezamăgire în filozofie, ca și în cunoașterea absolută, rațională, îndoială în posibilitatea de sinteză și sistem. Cu cât pragmatismul din ce în ce mai răspândit este expresia filozofică a acestei stări de nemulțumire și îndoială în puterea gândirii raționale; el proclamă clar semnificația finală și subordonată a cunoașterii filozofice, apelând la haosul întunecat al experiențelor primare și cele mai subiective. Aparentă îndrăzneală a discursurilor sale nu este capabilă să ascundă adevărata esență a stării de spirit care îl hrănește, starea de disperare și dor. Este un protest, o reacție împotriva epigonismului filosofiei moderne, care, uitând de exigențele unei personalități concrete vii, se mulțumește cu lumea abstracțiilor create de ea, un protest împotriva ignorării filozofiei ultimelor întrebări și a rotației ei necruțătoare. în sfera penultimelor probleme. Și într-adevăr, caracterul penultimul al subiectelor tratate de filozofie este izbitor de izbitor: dezvoltând moștenirea erei creatoare moștenită, pare să se teamă de ultima ei profunzime și evită cu grijă să atingă cu un gând timid revelațiile sale de eternitate, cu care stralucesc mari creatii creative.x ori. Peste tot există multă lucrare abstractă fină, multă inteligență și prudență atentă, dar nimic nu poartă pecetea geniului profund și a înțelepciunii reale. Peste tot există oameni subtili interesanți, maeștri originali ai filozofiei, dar nicăieri, nici măcar în contururi, nu se conturează o personalitate mare și puternică.
8
siglă.
Dar este gândirea filozofică modernă într-adevăr atât de inutilă? Poate fi echivalat epigonismul timpului nostru cu acel epigonism eclectic inutil al epocii alexandrine, care a precedat nu o nouă renaștere, ci un declin și mai profund al spiritului filozofic? Există în general două tipuri de epigonism: epigonism eclectic și epigonism școlar. Primul este lipsit de principii. La început recunoaște istoria, dar, neavând criterii de evaluare, degenerează în istoricism extrem, adică recunoașterea necondiționată a tot ceea ce a trecut, indiferent de mediul care a dat naștere acestuia. Nu vede calea către prezent în trecut; neîndrăznind să-l judece, caută să-l conserve. Adevărul de fapt, disputa scolastică despre autorități, ține locul litigiului pe fond. Nu există autonomie a spiritului filozofic, adevărul viu este subordonat învățării moarte, citarea corectă a textelor. Cei mai buni dintre epigoni sunt încă cei care caută să subordoneze adevărul

principiului frumuseții. Îndrăgostiți tragic de trecut, sunt fascinați de frumusețea înghețată a mărețelor sale creații. Completitudinea și calmul autosuficiente ale monumentelor istorice le atrage complet atenția asupra lor și le împiedică să meargă mai departe. Atât aceia, cât și alții, în egală măsură, nu înțeleg istoria, acea forță specifică a timpului, care face gândurile vechi complet diferite într-o situație diferită. Aceștia și alții, iubind trecutul, nu cred în viitor; iubind pe cei împliniți, ei nu cred în realizare și ajung astfel la pasivitate completă și dezamăgire elegiacă. Satul de istorie se instalează, iar istoricismul recent fără principii trece rapid în extrema opusă: într-un modernism la fel de lipsit de principii. Atemporalitatea trecutului este înlocuită doar de atemporalitatea prezentului, iar recunoașterea necondiționată a istoriei trece prin aceasta în negarea ei la fel de necondiționată. De la uitare se așteaptă miracolul noilor concepții și al noilor nașteri, un cuvânt puternic care să pună capăt deznădejdii epigonismului. Dar crescuți în pregătirea, recunoașterea necondiționată a adevărurilor deja date, eclectiștii și esteții sunt prea repede mulțumiți în căutarea unui nou sub-

de mine și de falsificarea ei, căci ca și înainte nu există autonomie a spiritului filozofic, iar adevărul științific este supus Dumnezeului noutății, străin de acesta.

Dar aceasta nu este, în general, natura epigonismului modern. Nu eclectismul și esteții determină tipul epocii. Dezvoltarea școlilor este principala caracteristică a filozofiei moderne. Dacă epigonismul eclectic este lipsit de principii, atunci epigonismul școlilor este excesiv de principial. Spre deosebire de plinătatea umflată și indiferentă a eclectismului, acesta este îngust și unilateral. Epuizează posibilitățile date de epoca creatoare, dezvoltă până la capăt și consecvent anumite motive, care în epoca creatoare nu sunt disecate și țesute împreună. Mintând și delimitând fin concepte, ea împarte în atelierele bine dotate ale școlilor filozofice separate marea moștenire a epocii trecute și dezvăluie posibilitățile ascunse în ea în toată unilateralitatea lor ascuțită. Unitatea armonioasă și frumoasă a marilor creații ale trecutului se transformă însă, în acest fel, într-un morman de probleme divergente și aspirații diverse. Moștenirea trecutului este astfel distrusă ca creație completă, dar este păstrată, nu ca exemplu de epigonism estetic, ca creativitate vie a muncii de zi cu zi. Se realizează armonia și claritatea conceptelor, tehnica gândirii abstracte este îmbunătățită, moștenirea timpurilor creative este înțeleasă mai profund ca niciodată, tot ce nu este spus este negociat, contradicțiile inconștiente sunt dezvăluite, sunt stabilite noi sarcini.

Zdrobând astfel unitatea moștenitului și transformând-o într-o diversitate și rivalitate de motive, epigonismul școlar ajunge inevitabil la conștiința doar a naturii relative și preliminare a operei sale și cu deplină conștiință și în armura deplină a cunoștințelor și puterii sale. , dobândită în analiza trecutului și în lupta împotriva lui, p ridică în mod flagrant problema unei noi unități a viitorului creator. Astfel, până la urmă, realizează, poate cu eforturile sale urâte, ceea ce, pentru epigonismul estetic, ar rămâne pentru totdeauna în limitele frumuseții inaccesibile acestuia.

SARCINI ALE GÂNDIRII FILOZOFICE MODERNE ȘI SCOPUL „LOGOSULUI”.
Pentru filosofia modernă, care a supraviețuit moștenirii lăsate de strămoșii mai fericiți și este însetată de o nouă sinteză, se ridică sarcina criticii preliminare, care să delimiteze și să elibereze motivele înrobite în lupta școlilor. Această nouă sinteză critică trebuie să fie pentru filozofie ceea ce este filosofia pentru întreaga cultură: într-o sferă mai restrânsă, aici se repetă o atitudine complet analogă. Spre deosebire de plinătatea umflată a eclectismului și tradiția unilaterală a școlilor, este necesară plenitudinea văzătoare a motivelor prezentate de diferitele școli. Niciuna dintre ele nu ar trebui să fie irosită pentru construcția viitoare. Și pentru aceasta, în primul rând, este necesar să se dea o relatare culturală generală a muncii școlilor care se termină acum. „Logos” își propune această sarcină de a rezuma rezultatele dezvoltării școlii trecute, în contrast cu revistele filozofice deja existente (așa-numitele „arhive”) care servesc activității școlare de zi cu zi. În acest sens, Logos este antidogmatic. El nu este un campion al vreunei tendințe filozofice anume. Momentul unificator al activității sale este starea de spirit generală, exprimată în conștiința generală a sarcinilor filozofiei moderne și a căilor care conduc la realizarea lor.
Unilateralitatea școlilor moderne este strâns legată de orientarea lor unilaterală către o știință specială sau un grup de științe, care de obicei duce la aruncarea peste bord a unei serii întregi de probleme filosofice. Prin urmare, este necesar să se conecteze tradiția filozofică cu plinătatea cunoștințelor speciale; nu în sensul dizolvării pozitive a filosofiei în știință, ignorând independența tradiției filosofice. și astfel încălcându-i autonomia,

ci în sensul recunoașterii de către știința însăși a nevoii profunde de satisfacere filozofică a motivelor tuturor domeniilor cunoașterii speciale. Invitând reprezentanți ai științelor de specialitate ca cei mai apropiați colaboratori ai săi, Logos speră astfel să promoveze uniunea atât de necesară a filozofiei cu cunoștințele de specialitate.
În această direcție de depășire a naturii unilaterale a școlilor moderne, trebuie să mergem și mai departe. Oricât de valoroasă este formularea epistemologică a problemelor filozofice în sine, caracterul teoretic unilateral al filosofiei moderne se datorează, fără îndoială, concentrării sale aproape exclusiviste asupra faptelor științei. Între timp, pentru o depășire reală și incontestabilă a limitărilor epigonismului modern, este necesar ca gândirea filozofică să absoarbă nu numai plenitudinea motivelor special științifice, ci și motivele altor domenii ale culturii - societate, artă și religie. „Logos” se va strădui să dezvolte prin metoda științifică și filozofică toate aceste domenii, ale căror solicitări și nevoi ar trebui să primească satisfacția filozofică corespunzătoare. Și aici, din nou, mizează pe ajutorul reprezentanților acestor zone ale culturii, care recunosc semnificația independentă a dezvoltării științifice și filozofice a problemelor culturale. Afirmând valoarea autosuficientă a cunoștințelor filozofice și luptă pentru plinătatea motivelor culturale în toată diversitatea lor, colecțiile Logosului sunt astfel definite ca colecții despre filosofia culturii.
Dar adevărata sinteză pe care o așteptăm acum trebuie să se bazeze nu numai pe caracterul complet al școlii, motive științifice speciale și culturale generale. Toate particularitățile naționale ale dezvoltării filozofice nu trebuie să-i scape. Destine secrete au condus diferite

popoare în moduri diferite, toate către același scop. Aceste căi diferite au dat diferitelor națiuni diferite mijloace de lucru, au dezvoltat diferite puteri și abilități ale spiritului. În același timp, nu contează dacă vedem pur empiric în trăsăturile naționale ale creativității filozofice un simplu produs.

dezvoltare istorică, sau, ridicând momentul naţional în sfera fiinţei metafizice, să vedem în ele manifestarea spiritului naţional. Pentru noi, faptul empiric indubitabil al existenței unor tradiții filozofice naționale diferite individual este suficient. Pentru a ocupa o semnificație supra-națională incontestabilă, sistemul viitorului va trebui să absoarbă toate acele motive vii de gândire care, dintr-un motiv oarecare, s-au manifestat într-una sau alta tradiție filozofică națională. Aceasta nu înseamnă, desigur, că această sinteză însăși va deveni în afara vieții naționale, adică va fi super-national-nym. Fără îndoială, va fi la fel de profund național pe cât a fost profund național sistemul hegelian la vremea sa, care, totuși, avea un sens supra-național și o semnificație supra-națională doar pentru că a absorbit toată moștenirea ideologică enormă pe care i-au lăsat-o moștenirea altor națiuni. Înțeles în acest fel, supranaționalismul, care necesită diversitatea creativității naționale, este la fel de diferit atât de cosmopolitismul, care distruge trăsăturile individuale ale dezvoltării istorice a națiunilor, cât și de naționalismul îngust, care ignoră semnificația transcendentă a unui singur și umanitate culturală integrală. Ținând cont, ca scop principal, de colecția de materiale pentru viitoarea creativitate sistematică, „Logo-urile” va fi internațională în sensul indicat. Fiecare ediție separată a acesteia (rusă, germană, precum și alte presupuse) se va strădui să identifice și să dezvolte tradiția filozofică corespunzătoare. Diferitele ediții ale Logosului nu vor fi, așadar, simple traduceri unele ale altora, ci vor fi mai degrabă adaptate la caracteristicile individuale ale dezvoltării gândirii filozofice ale popoarelor individuale. Scopul comun și sentimentul vor fi exprimate în „articole de bază”, care vor fi publicate în paralel în toate edițiile naționale ale Logos. Articolele „speciale”, pe de altă parte, vor servi probleme filozofice mai detaliate, întrebări mai intime ale culturilor naționale și, prin urmare, în general, nu vor fi traduse în alte limbi.

Pentru „Logo-urile” rusești în această privință, inevitabil apar o serie întreagă de întrebări și îndoieli de cea mai mare importanță.

ness. În primul rând, se pune întrebarea dacă am avut și dacă avem în prezent o tradiție filozofică rusă. În urmă cu douăzeci de ani, Vladimir Solovyov a negat existența acesteia (articolul „Rusia și Europa” din „Chestiunea națională”). S-a schimbat situația acum în bine? Se pot discuta multe despre asta. Dar tocmai acest fapt al posibilității unei dispute indică faptul că, chiar dacă în Rusia au apărut studii filozofice profund serioase în ultimul deceniu, încă nu avem o tradiție incontestabilă, ferm stabilită. Ca și până acum, dacă vrem să fim filozofi, trebuie să fim în primul rând occidentali. Trebuie să recunoaștem că, oricât de semnificative și interesante ar fi fenomenele rusești individuale în domeniul filosofiei științifice, filosofia, care înainte era greacă, este acum predominant germană. Acest lucru este dovedit nu atât de filosofia germană modernă în sine, cât de faptul neîndoielnic că toate fenomenele moderne originale și

semnificative ale gândirii filosofice ale altor popoare poartă o amprentă clară a influenței idealismului german; și invers, toate încercările de creativitate filozofică, ignorând această moștenire, cu greu pot fi recunoscute ca semnificative necondiționat și cu adevărat fructuoase; Și prin urmare, doar după ce am asimilat pe deplin această moștenire pentru noi înșine, putem merge cu încredere mai departe. Dar dacă, în acest fel, asupra chestiunii stării actuale a filozofiei ruse, suntem în general de acord cu occidentalii extremi, nu suntem de acord cu ei cu privire la problema posibilității unei tradiții filosofice independente în țara noastră.Asimilarea moștenirii occidentale , creativitatea noastră filosofică va absorbi inevitabil motivele culturale deosebite și puternice pe care le avem, care s-au găsit până acum doar în domeniul creativității artistice și mistice și, prin aceasta, va îmbogăți la infinit tradiția filozofică mondială.
În această introducere a culturii ruse și a motivelor originale exprimate în ea în cultura generală a Occidentului, ediția rusă a Logosului vede una dintre principalele sale sarcini internaționale.
Pentru sfânt

siglă.
Extinderea ulterioară a orizonturilor culturale și, împreună cu aceasta, materialul creativității filosofice pot fi extrem de fructuoase în domeniul filozofiei științifice, punând sarcini cu totul noi gândirii științifice și filosofice a Occidentului. Dar tocmai din acest motiv trebuie să distingem cu atenție între filosofia științifică în adevăratul sens al cuvântului și fondul cultural general care oferă material pentru cercetarea filozofică. Nu trebuie să ne mulțumim cu acestea din urmă și să ignorăm necesitatea științei occidentale. Dar nici nu trebuie, ignorând sarcinile propuse de dezvoltarea culturală rusă, să ne limităm la simpla asimilare a filozofiei occidentale. Simpla ucenicie și asimilare este imposibilă: am învățat deja destul de la Occident și, dacă totul ar fi vorba despre o învățare proastă, atunci ar trebui să disperăm complet de posibilitatea de a avea vreodată vreun fel de filozofie cu noi. Avem nevoie de ucenicie organică, nu doar de asimilare, dar în același timp de a merge înainte.Avem nevoie de asimilare prin creativitate și creativitate prin asimilare. Este aceasta condiția principală pentru crearea propriei noastre tradiții filozofice? Prin urmare, nu există nicio îndoială că ori nu o vom avea deloc / ori va fi necondiționat rusă. Ambele fapte vor coincide inevitabil, așa cum au coincis la vremea lor în Grecia, în Franța, în Germania / Și pentru aceasta, în primul rând, este necesar să recunoaștem semnificația independentă și autosuficientă a cunoașterii filozofice, ca exemplele. al Greciei și Germaniei arată din nou, unde gândirea filosofică independentă s-a trezit concomitent cu conștiința abnegației spiritului științific și cu eliberarea filozofiei din starea ei subordonată. În absența acestei conștiințe, și nu în școala slabă, stă cauza slăbiciunii noastre filozofice, așa cum a realizat pentru prima dată Solovyov. Prin urmare, ținând cont de crearea și întărirea tradiției filozofice ruse*, nu trebuie să ne fixăm cu orice preț scopul filosofiei ruse. Un astfel de scop provine din filosofia străină a considerațiilor de demnitate națională și filozofia originală, ca atribut necesar al unei națiuni culturale. Încalcă astfel principiul autonomiei filozofiei, subordonându-l valorii străine a națiunii. În practică, duce la

satisfacție prea grăbită cu lucrurile mărunte, inventarea inutilă a propriilor sisteme cu orice preț, până la înlocuirea filozofiei ruse cu falsificarea ei. O astfel de credulitate excesivă, căreia slavofilismul nostru nu i-a fost întotdeauna străin, se poate dovedi a fi mai dăunătoare decât necredința occidentală. Toată preocuparea noastră trebuie să aparțină exclusiv adevărului teoretic, filozofiei ca atare. Dacă, totuși, există ceva propriu și profund original în elementele spiritului rus, atunci se va manifesta inevitabil în sfera creativității filozofice. Astfel, numai într-o atmosferă de nepăsare naționalistă completă se va pune o bază solidă pentru tradiția filozofică rusă. Altfel, în cazul creativității în mod deliberat național, vom rămâne mereu doar ruși, dar nu vom deveni niciodată filozofi ruși.
Notând cu atenție toate fenomenele cu adevărat remarcabile ale gândirii filozofice ruse și expunând motivele originale ale dezvoltării filozofice rusești acoperirii științifice și filozofice, Logos se va disocia, totuși, brusc de orice filozofie neștiințifică. Este foarte probabil pentru că ediția rusă a Logos va fi inițial dominată de material occidental (în special german). Poate că viitorul filozofiei noastre va schimba acest raport, iar ediția rusă a Logos-ului va deveni rusă nu numai în scopurile sale, ci și în materialul său. Dar chiar și în acest ultim caz, una dintre principalele sarcini ale ediției ruse a Logosului va fi să țină cititorul rus în permanență la curent cu învățăturile filosofice moderne ale Occidentului prin articole dedicate școlilor filosofice individuale, precum și prin recenzii frecvente ale literaturii filozofice.
Pentru ca această cunoaștere cu Occidentul să fie mai profundă și mai durabilă, ediția rusă a Logosului va dedica cât mai mult spațiu unei viziuni filozofice și istorice asupra trecutului gândirii occidentale. O astfel de acoperire sistematică a lucrărilor strămoșilor, în legătură cu studii similare ale principalelor fenomene ale culturii ruse, în măsura în care pot avea o semnificație filozofică, răspunde, de asemenea,

celelalte scopuri subliniate mai sus ale Logosului. Spre deosebire de critica istorică, care tinde spre o reproducere simplă a trecutului, critica sistematică evidențiază acel sens etern al acestuia, acele elemente indispensabile fără de care crearea sistematică a viitorului este imposibilă. Acesta nu este istoricism, rătăcire lejer printre umbrele unui trecut dispărut și subordonând filosofia valorilor estetice ale antichității, aceasta este aceeași lucrare filozofică care vizează o căutare independentă a elementelor permanente ale adevărului. Referindu-ne la trecut într-un fel sau altul, creăm un lucru sau altul în prezent. Evidențiind semnificația veșnică a marilor sisteme ale strămoșilor noștri, le includem în noi înșine și, prin urmare, pe noi înșine, în firul continuu al tradiției seculare.
Recunoscând și creând, cât mai bine din puterea noastră, plinătatea motivelor școlare, culturale și naționale, ca plenitudine atotcuprinzătoare a tradiției umane universale, îmbrățișăm astfel întreaga infinitate a minții lumii și pătrundem în profunzimile Logosul divin.

DESPRE CONCEPTUL DE FILOZOFIE.

Articol de Heinrich Rickert.

De ce vorbesc filozofii atât de mult despre conceptul științei lor, în loc să elaboreze, ca alți oameni de știință, problemele care îi

aparțin? Chiar și în definirea subiectului științei lor, ei tot nu au ajuns la un acord!
Trebuie spus că – drept reproș – aceste cuvinte, pe care le aud destul de des, sunt nedrepte. Adevărat, în alte științe subiectul care trebuie investigat nu este aproape niciodată îndoit; o oarecare incertitudine există în ele doar ca excepție, în momentul apariției unor noi discipline sau când noi descoperiri schimbă granițele vechilor științe. Dar aceste avantaje ale științelor speciale se datorează faptului că ele sunt tocmai științe speciale, adică sunt limitate la anumite părți ale lumii. Filosofia, însă, dorind să facă din întreaga lume obiectul cercetării sale, se află într-o cu totul altă poziţie. Întrucât toate celelalte științe studiază părți ale aceluiași întreg, este clar că, odată cu dezvoltarea și extinderea lor, trebuie să se fi schimbat și conceptul de filozofie, care includea inițial toate științele. De asemenea, este clar că numai despre părțile lumii se pot forma astfel de concepte preliminare care să preceadă studiul lor detaliat și, în același timp, să fie suficient de definite pentru a delimita mai mult sau mai puțin ascuțit ariile științifice corespunzătoare. Întrebarea lumii în ansamblu

se îndreaptă către probleme, a căror soluție este deja afacerea filozofiei în sine. Astfel, pe de o parte, problemele vechi care i-au fost supuse anterior sunt îndepărtate treptat de filozofie, iar pe de altă parte, dezvoltarea conceptului de lume îi pune din ce în ce mai multe probleme noi. De aceea, întrebarea despre subiectul filosofiei se ridică de fiecare dată. Ce ar trebui să se înțeleagă prin „lume”? Care este diferența dintre sarcinile științelor speciale și cele filozofice? Ce problemă prezintă lumea, dacă ne referim la întregul ei, și care este lucrarea filozofică adecvată? În viitor, vom încerca să contribuim la clarificarea tuturor acestor întrebări.
eu.
SUBIECTUL ȘI OBIECTUL.
Că lumea în ansamblu este subiectul filosofiei și că, în ultimă analiză, tinde spre ceea ce numim cuvântul insignifiant, dar aproape indispensabil „viziune asupra lumii”, aproape nimeni nu va îndrăzni să conteste. Numai știința κα» εξοχήν, adică știința care își propune cele mai extinse sarcini cognitive poate fi numită filozofie. Acesta este doar singurul mod de a o deosebi de științele speciale. Numai în acest sens conceptul de filozofie apare neschimbat. Că alte epoci nu au cunoscut problema lumii dovedește doar că nu erau filozofice. Pentru a stabili, însă, în ce constă această problemă mondială, să fim atenți la sensul dublu al cuvântului „lume”. Cel care gândește la lume se opune acesteia. „Eu și lumea”, spunem noi, înțelegând în acest caz de către lume, desigur, nu întreaga lume, ci doar o parte a ei, chiar dacă este incomparabil mai mare. Dar în plus, prin lume se poate înțelege întreaga lume în întregime, îmbrățișând totul, adică. și eu, și lumea în sens restrâns, iar filosofia are în vedere tocmai acest al doilea concept mai larg al lumii. Problema lumii constă astfel în relația dintre „eu” și „lume”. Această relație o putem numi și ca relație dintre subiect și obiect și

încercați să aduceți sub ambele concepte tot ceea ce constituie lumea în sensul mai larg al cuvântului. Într-un astfel de caz, sarcina filosofiei este să arate cum subiectul și obiectul sunt unite într-un

singur concept al lumii. Aşa-numita „viziune asupra lumii" ar trebui să dea un răspuns la această întrebare, ar trebui să ne arate locul pe care îl ocupăm în lume în ansamblu.
Astfel pusă, problema lumii admite două soluții. Se poate face o încercare de a înțelege întreaga lume în termeni de obiect, adică. pentru a realiza unitatea prin implicarea subiectului în lumea obiectelor, „sau invers, se poate, pe baza subiectului, să caute obiecte în subiectul lumii atotcuprinzătoare. Astfel, apar două viziuni opuse asupra lumii, care pot fi desemnate prin incolore, dar în această legătură, termeni mai degrabă definiți ai filosofiei de obiectivizare și subiectivizare, iar majoritatea disputelor și problemelor filozofice care apar constant din nou ar putea fi reduse într-o anumită măsură la contradicție. a obiectivismului și subiectivismului înțeles astfel, în ceea ce privește ultimul temei al disputei. Să încercăm să arătăm cum trebuie înțeleasă această contradicție, astfel încât să cuprindă într-adevăr cea mai largă problemă mondială și ce cale ar trebui aleasă pentru a aborda soluția ei.
Cei care sunt orientați către o știință specială sunt de obicei înclinați către o viziune obiectivizatoare asupra lumii. Că corpurile ne sunt cunoscute doar ca obiecte a devenit acum evident de la sine. Situația nu este diferită cu viața mentală, așa cum a arătat psihologia modernă, care nu mai are de-a face cu sufletul, ci doar cu procesele mentale. Dorind să descriem și să explicăm științific aceste procese, trebuie să le obiectivăm ca orice altă realitate. Dar în afară de realitatea fizică și mentală, nu cunoaștem nicio altă existență. Această diferență dintre cele două feluri de realitate corespunde, așadar, contradicției dintre obiect și subiect, iar aceasta, aparent, rezolvă problema conceptului de lume. Ceea ce se aplică tuturor părților se aplică și întregului, care acestea

piesele alcătuiesc. A înțelege lumea în acest fel înseamnă a o înțelege ca pe o lume a obiectelor; 4 pentru aceasta este de asemenea necesar să se includă subiectul, care nu este altceva decât un complex de procese mentale, în legătura generală a obiectelor, ca toate celelalte obiecte. Acest lucru va deveni și mai clar dacă ne amintim că sarcina principală a cunoștințelor noastre este de a oferi o explicație cauzală a fenomenelor. Această considerație ne conduce la următoarea fundamentare epistemologică a viziunii obiectivante asupra lumii. Indiferent cum se înțelege esența conexiunii cauzale, orice legătură cauzală este în orice caz un lanț de părți ale realității obiective (Objekt-vvirklichkeit) care curge în timp. Ceea ce nu poate fi inclus într-un astfel de lanț este, prin urmare, în general exclus din cunoașterea științei. Singurul concept științific al lumii nu este așadar altceva decât conceptul de legătură cauzală a obiectelor. Subiecții sunt, de asemenea, membri ai acestui lanț cauzal, adică aceleași obiecte ca tot ce există.
Din acest punct de vedere, orice protest împotriva unui astfel de obiectivism se bazează pe o îngustare arbitrară a conceptului de obiect. Obiectivizarea filozofiei, desigur, nu are nimic de-a face cu materialismul. Ea recunoaște pe deplin viața psihică în toată originalitatea ei. Ea insistă doar asupra faptului că toate părțile acestei vieți mentale, precum și întregul pe care îl numim „suflet", sunt, de asemenea, supuse legii cauzalității, adică poate şi trebuie inclusă în realitatea obiectivă. De asemenea, o astfel de viziune asupra lumii nu trebuie să aibă neapărat un caracter naturalist, adică

a identifica realitatea cu natura – este în deplin acord cu înțelegerea istorică și chiar cu cea religioasă a lumii. Prima este clară pentru oricine nu identifică cauzalitatea cu legea naturală. Seria cauzală poate fi considerată apoi în două moduri: prin metoda individualizării, se obține apoi o singură serie istorică de dezvoltare, iar prin metoda generalizării, se obține apoi o natură constant recurentă și neschimbătoare. În ceea ce privește religia, obiectivismul îl exclude doar pe Dumnezeu, subiectul care există cot la cot cu lumea obiectelor ca a doua realitate.

sti. Dacă, dimpotrivă, cineva îl caută pe Dumnezeu în realitate însăși, în natură sau în istorie, atunci obiectivismul nu va putea să-L opune. Dar numai un astfel de Dumnezeu, în care toți trăim, lucrăm și suntem, este vrednic de numele lui Dumnezeu. „Was wär ein Gott, der nur von Aussen stiesse”? Obiectivismul, așadar, nu este doar singura perspectivă științifică adevărată și „obiectivă”, ci și singura modalitate de a satisface cerințele „subiective” ale spiritului, înțelese corect de noi. Panpsihismul și panteismul sunt astfel pentru el ultimul cuvânt al filozofiei. Cel mai rezonabil lucru pe care ni-l putem dori este să dizolvăm existența noastră subiectivă separată în marea conexiune animată și divină a lumii obiectelor.
Și totuși, nu mai puțin, un număr de gânditori nu vor să se mulțumească cu lumea obiectelor, oricât de larg și de deplin ne-am gândi la ea. Pentru ei, obiectele în general nu reprezintă o realitate autosuficientă, ele depind de subiect și de aceea doar în acesta din urmă putem căuta adevărul și esența lumii. În primul rând, care este raționamentul epistemologic pe care se bazează obiectivismul? Vom vedea că nu este greu să-l întorci împotriva lui însuși. Dacă este adevărat că științele speciale, în scopul explicării științifice a fenomenelor, trebuie să fie subordonate principiului cauzalității, atunci aceasta numai pentru că cauzalitatea este o formă a subiectului cunoaștetor. Numai pentru acest subiect există realitatea obiectelor (Objektwirklichkeit). Lumea obiectelor este doar un „fenomen”, ca să spunem așa, latura exterioară a lumii. Să se mulțumească științele speciale cu o descriere obiectivă a acesteia, cu o explicație și o precunoaștere a acestor fenomene. Filosofia, străduindu-se pentru cunoașterea lumii, nu se va putea limita niciodată la aceasta. Chiar și renunțarea la posibilitatea de a cunoaște esența lumii ca atare (căci viața interioară ne este la fel de accesibilă doar ca fenomen) nu lipsește obiectele de caracterul lor fenomenal. Cu toate acestea, îndoielile cu privire la posibilitatea cunoașterii „esenței” (Wesen) pot fi considerate doar în măsura în care cunoașterea este înțeleasă ca cunoaștere obiectivatoare. O astfel de identificare este însă foarte unilaterală și chiar superficială. Avem direct

cunoaşterea realităţii, pentru aceasta nu trebuie decât să pătrundem adânc în noi înşine. Numai urmând misterioasa cale interioară putem dezvălui în sfârșit secretul lumii. Obiectivând, ne plimbăm doar în jurul lucrurilor. Nu, chiar trebuie să intrăm în ele, iar pentru aceasta trebuie să trecem prin purgatoriul „Eului” nostru.
După ce și-a justificat astfel principiul cunoașterii, subiectivismul poate trece la o definire pozitivă a principiului lumii și se va constata că peste tot se ajunge la concluzii opuse celor ale filosofiei obiectivizatoare. Următoarea formă de subiectivism ni se pare deosebit

de importantă. Noi înșine ne cunoaștem direct ca voință, ca stabilire de obiective, ca activitate dătătoare de viață. Există o contradicție ireconciliabilă între această lume direct cognoscibilă și simpla conexiune a obiectelor. Dar numai în primul putem găsi esența lumii. Obiectivismul distruge această viață elementară, veșnic tânără și plină de posibilități nesfârșite, această evoluție creativă – totul îngheață în mecanismul său cauzal mort. Ea ucide voința, transformând-o într-un complex de reprezentări asociative sau într-o simplă schimbare a faptelor mentale. Un astfel de intelectualism trebuie depășit în favoarea voluntarismului. Filosofia obiectivării, includerea forțată a subiectului în legătura obiectelor, ne face automate. Ea ignoră imediatitatea vieții active și private a ego-ului nostru. Împotriva unui astfel de pasivism se ridică o filozofie subiectivizantă, bazată pe principiul activității și al liberului arbitru. Nu există lucruri moarte, există doar acțiuni vii. Ele singure constituie realitatea. Obiectivismul, pe de altă parte, ignoră realitatea adevărată. În fine, doar din punctul de vedere al experienței directe a „Eului" nostru și poate o înțelegere religioasă a lumii, pe care obiectivismul o pretinde pe nedrept. Obiectul-Dumnezeu despre care vorbește nu este Dumnezeu adevărat. Numai o personalitate liberă, care cuprinde lumea, vie, creatoare, manifestată în obiectele pe care le radiază, merită numele de Ființă Supremă. Zeul obiectivismului este o substanță moartă și abstractă, o religie

o atitudine pozitivă faţă de ea este posibilă numai prin contradicţii interne *).

Această scurtă descriere este suficientă, ni se pare, pentru a clarifica principala contradicție. După cum am văzut, o serie de antiteze filozofice sunt asociate cu acesta. Am menționat deja contradicțiile dintre intelectualism și voluntarism, pasivism și activism, determinism și teoria liberului arbitru, panteism și teism. Exact în același mod, s-ar putea arăta cât de strâns alăturate acestei contradicții fundamentale sunt contradicțiile dintre mecanism și teleologie, dogmatism și critică, empirism și raționalism, psihologism și apriorism, nominalism și realism, naturalism și idealism sau alt supranaturalism. Ne vom opri aici doar asupra acestui ultim motiv care stă la baza tuturor acestor controverse și care îi face pe mulți să refuze obiectivismul și semnificația perspectivei lumii.

Ce înțelegem de fapt prin „viziune asupra lumii"? Înțelegem prin viziunea asupra lumii într-adevăr ceva mai mult decât o simplă cunoaștere a cauzelor care ne-au născut pe noi și pe restul lumii; Nu ne este suficient să explicăm necesitatea cauzală a lumii, vrem de asemenea ca „contemplarea lumii" să ne ajute să înțelegem, așa cum se aude adesea, „sensul" vieții noastre, sensul „eu" nostru în lume? Probleme. Dar sensul și semnificația și înțelegerea lor sunt ceva complet diferit de ființă și realitate și explicația ei. Punând întrebarea sensului și sensului, în ultimă analiză căutăm firul călăuzitor, scopul final al atitudinii noastre față de lume, al dorinței și activității noastre. Unde mergem? Care este scopul acestei existențe? Ce trebuie să facem? Este adevărat că unii gânditori refuză științei dreptul de a decide astfel de întrebări. Dar în această legătură, unde vorbim despre cel mai general concept al filosofiei, nu ar trebui să ne stânjenim această împrejurare. Știm că toți marii filozofi ai trecutului, mai mult sau mai puțin explicit, au pus și ei problema sensului vieții,

*) Aici Rickert are în vedere în principal Bergson. mier. Articolul lui Kroner despre Bergson din prezenta carte a Logosului.
Editorial.·

siglă.
și că răspunsul lor la această întrebare le-a determinat întreaga „viziune asupra lumii". Dar în afară de acest fapt, excluderea unor astfel de întrebări din domeniul filosofiei ar fi destul de arbitrară. Chiar dacă nimeni nu le-ar fi pus până acum, filozofia ar trebui să se ocupe de ele în cele din urmă. Filosofia nu are dreptul să ignore orice întrebare cu adevărat serioasă la care celelalte științe nu sunt dispuse să răspundă.
În această nevoie de o viziune asupra lumii care este mai mult decât o simplă explicație a realității se află cauza nemulțumirii față de obiectivism. Maximul pe care îl poate da este un răspuns la întrebarea cum există sau trebuie să existe ceva. Chiar mai mult decât atât. Includerea subiectului în cauzalitatea obiectelor pare să distrugă complet ideea a ceea ce dă vieții noastre sens, profunzime, grandoare. Obiectivismul transformă lumea într-o ființă cu totul indiferentă, într-un proces lipsit de orice sens, al cărui sens nu poate fi pus la îndoială. De aceea subiectivismul vorbește despre voință și străduință pentru un scop, de aceea se opune înțelegerii vieții spirituale ca o simplă schimbare de idei, de aceea aduce în prim-plan activitatea „eu-ului" nostru și privește lumea. ca activitate.pentru că numai atunci lumea devine aproape de noi, adevărata noastră patrie, unde putem trăi și crea cu adevărat. Numai cu o astfel de lume putem fi conectați în interior, doar despre această lume putem spune că o înțelegem. Numai El este trup din trupul nostru și duh din duhul nostru. Tendința de obiectivizare, dimpotrivă, distruge ceea ce ne este mai aproape: voința și activitatea. Și cu cât se dezvoltă mai mult, cu atât mai mult îndepărtează această lume adevărată din noi. S-ar putea spune chiar: cu cât obiectivismul explică mai bine lumea, cu atât o face mai de neînțeles. Gândindu-ne propriul „eu" ca la o simplă schimbare a evenimentelor mentale, în cele din urmă încetăm să-l înțelegem. Ceea ce am experimentat și știm direct pentru noi se transformă într-un fel de fantomă palidă străină nouă, într-un mecanism mut și fără suflet. Pe scurt, obiectivismul filosofic, care își expune conceptul atotcuprinzător despre lume, este dușmanul oricărei lumi adevărate.

vederi, căci ea distruge toată viața personală, care, în conștiința libertății și responsabilității sale, urmărește scopurile stabilite pentru sine și a cărei certitudine, în sensul său propriu, nu se pretează la nicio obiectivare. Numai subiectivismul ne oferă cu adevărat un singur concept al lumii, unul care clarifică relația noastră cu lumea, în timp ce obiectivismul nu face decât să exacerbeze problema lumii, adâncind la infinit prăpastia dintre viață și știință. Am dat mai sus cele mai puternice și esențiale argumente ale subiectivismului. O viziune obiectivizantă asupra lumii este într-adevăr incapabilă să ne interpreteze (denten) sensul vieții noastre. Lumea, înțeleasă doar ca obiect și realitate, este lipsită de sens. Dar în filozofie am avea dreptul să refuzăm interpretarea sensului numai dacă s-ar dovedi în mod irefutat că știința nu poate în niciun caz să ofere altceva decât o explicație cauzală a fenomenelor. Din faptul că obiectivismul nu poate da o asemenea interpretare, nu rezultă nimic decisiv. Ar trebui să ne demonstreze că lumea este în general lipsită

de sens, dar această cale îi este închisă, căci o asemenea dovadă ar fi deja un fel de interpretare a sensului lumii, chiar dacă cu semn negativ. Nu vom înțelege niciodată cum, în lumea obiectelor simple, se poate ajunge chiar la conștiința lipsei lor de sens.Punctul de vedere al obiectivizării trasat consecvent necesită o abținere completă de la judecată în aceste întrebări, respingerea oricărui răspuns, pozitiv sau negativ, pentru ei... Dar obiectivismul, așadar, se contrazice și mai mult atunci când, fără a se limita la o simplă explicație, încearcă, sub formă de panpsihism sau panteism, să dea lumii un sens religios sau orice alt sens. Aici poziția lui este deja complet fără speranță. Lanțurile cauzale ale obiectelor, din care, în opinia sa, constă lumea, sunt complet epuizate prin ființa lor și nu există absolut niciun motiv să le atribuim forțelor fizice și altor forțe de origine divină. Acea divinizare a obiectelor cu care ne întâlnim acum atât de des și care se extinde chiar și la conceptele auxiliare ale științelor fizice,

este un exemplu rar de confuzie și sărăcie de gândire. Avem de-a face aici cu partea cu adevărat puternică a înțelegerii subiectivizatoare a realității. Prin urmare, nu este de mirare că atât de mulți gânditori aderă la această doctrină din nou și din nou.

Dar aceasta este încă doar o parte a problemei. Din faptul că obiectivismul este incapabil să ne ofere o viziune adevărată asupra lumii, nu rezultă că subiectivismul este absolut corect. În forma în care îl întâlnim de obicei, el este plin și de neajunsuri care îl privează de valoare științifică și îl împiedică fundamental să dea ceea ce promite și a cărui absență în obiectivism o condamnă el însuși cu atâta forță.

În special, raționamentul său epistemologic, bazat pe reducerea lumii obiectelor la nivelul unui simplu fenomen, este de nesuportat. Care este subiectul pentru care obiectele există singure, conform subiectivismului? Din punct de vedere pur epistemologic, și nu din punct de vedere arbitrar metafizic, un astfel de subiect nu este în sine o realitate, ci doar o formă logică, un concept, care în domeniul epistemologiei poate fi foarte valoros, dar nu permite nicio concluzie. referitor la orice realitate absolută, în comparație cu care toată realitatea empirică ar avea doar un caracter fenomenal. Subiectele cu care se ocupă știința naturii și psihologia, istoria și alte științe culturale și pe care le studiază printr-o metodă de generalizare sau individualizare, fac parte din adevărata realitate. A nu le recunoaște realitatea pe baza unei propoziții pur logice și formale că orice obiect există pentru subiect, a le reduce la nivelul unei laturi exterioare a lumii nu poate fi decât acela care nu se oprește la metafizica fantastică, care în sfârşitul duce inevitabil la solipsism. Subiectele existente cu adevărat sunt reale în același sens ca obiectele existente. Orice afirmație că ele sunt „esență” (Wesen), obiectele sunt doar „fenomene”, este insuportabilă.

Dar recunoscând realitatea subiectelor științelor speciale, filozofia subiectivizată intră în conflict cu

cunoștințe nym. Științele speciale obiectivează în mod necesar realitatea, iar unitatea viziunii asupra lumii se prăbușește de îndată ce unul și același material este supus la două puncte de vedere care se exclud reciproc. Acest lucru ne conduce fie la un adevăr dublu insuportabil din punct de vedere științific, fie la o încălcare a

principiului cauzalității, adică a intra în conflict cu cunoștințele speciale. De exemplu, să ne referim la vitalism, care, deși afirmă impactul real al unor forțe intenționate și, în același timp, psihice asupra naturii fizice, neagă astfel posibilitatea unei înțelegeri pur fiziologice a organismelor sau teoria liberului arbitru. , ca o schimbare necauzată care neagă posibilitatea a fi o explicație a realității psihice. Mai multe astfel de exemple negative ale studiului subiectivizat al realității ar putea fi citate. Științele de specialitate vor protesta întotdeauna împotriva unei astfel de filozofii și pot fi sigure de succesul lor final. Sub această formă, subiectivismul este incapabil să ofere un singur concept al lumii. Este în contradicție ireconciliabilă cu acele principii ale cunoașterii moderne de specialitate cărora le datorează succesul.
Dar nu numai această împrejurare vorbește împotriva subiectivismului. Să presupunem că nu ar exista științe, nici succesele pe care științele le datorează metodei obiectivizatoare. Ce pot oferi de fapt principiile subiectivizate ale voluntarismului și activismului? Este oare înțelegerea lumii ca activitate capabilă să satisfacă chiar și acele cerințe ale spiritului care au fost principalii stimuli în lupta subiectivismului împotriva includerii subiectului în legătura generală a obiectelor? Cu siguranță nu, pentru că voința și activitatea, ca atare, înseamnă puțin pentru perspectiva. Întreaga întrebare este care sunt scopurile și sarcinile pe care această voință și activitate ar trebui să le servească. În căutarea unei viziuni asupra lumii care să răspundă la întrebarea noastră despre sensul lumii, ne întrebăm în primul rând dacă viața are o valoare pentru noi și ce trebuie să facem pentru ca ea să dobândească o asemenea valoare. Dacă scopurile subiectului sunt lipsite de valoare, atunci ele nu pot înțelege existența noastră. Principalul argument al subiectivismului în lupta sa împotriva obiectivismului a fost că acesta

acesta din urmă devalorizează lumea. Dar chiar și subiectivizarea filozofiei, în forma în care am prezentat-o până acum, este complet incapabilă să dezvăluie valorile lumii. Lumea, ca voință și activitate, ne este la fel de de neînțeles ca lumea obiectelor, până când nu cunoaștem valorile acestei voințe și beneficiile pe care le generează această activitate. Nu este greu să dezvălui eroarea de bază a subiectivismului. El crede că extinzând categoriile subiectului la toată realitatea în ansamblu, dă sens lumii. De parcă s-ar putea realiza ceva prin acest gen de cuantificare! Lumea atotcuprinzătoare „Eu” poate fi la fel de nesemnificativă și lipsită de orice valoare ca orice om individual, subiect prea uman. Prin urmare, subiectivismul, ca și obiectivismul, nu răspunde la întrebarea noastră despre sensul vieții.
Totuși, nu rezultă de aici că subiectivizarea filozofiei în toate formele ei este la fel de insuportabilă și că protestul său împotriva includerii necondiționate a „Eului” nostru în legătura obiectelor nu conține o serie întreagă de motive destul de legitime. Dimpotrivă. Dacă întrebarea sensului vieții pune înainte de toate problema valorii, problema a ceea ce ar trebui să facem, atunci ea este departe de a fi epuizată: va trebui să ne întrebăm în continuare cum subiectul, ca simplu obiect printre alte obiecte, pot avea o relație cu valori, dând sens vieții sale și ce legătură reciprocă există între viață și valori. În final, desigur, există și problema realizării valorilor, iar conceptele de voință și activitate pot părea din nou utile aici. Dar

atunci crește și în acest caz nevoia unei înțelegeri subiectivizatoare a lumii, din problema valorilor care a precedat-o, ceea ce trebuia să arătăm. Problema sensului vieții trebuie, așadar, în primul rând pusă ca întrebarea semnificației valorilor. Voința și activitatea vin mai târziu. Pentru o viziune asupra lumii care vrea să înțeleagă (și nu să explice) lumea, o simplă înțelegere a subiectului nu este suficientă, trebuie să plece de la o înțelegere a valorilor. Numai după rezolvarea problemei valorilor se poate aborda problema sub

ect, într-un fel sau altul legat de valori. În lupta împotriva obiectivismului, care distruge sensul vieții, nu este încă suficient să excludem pur și simplu subiectul de la legătura obiectelor. Aceasta este doar partea negativă ^ t ^ a lucrării. Pe baza acestor rezultate pur negative, conceptul de lume cu voluntarismul, actualismul și principiul libertății este încă prea sărac pentru a rezolva problemele lumii. Fie că dăm realității obiectelor un caracter absolut, fie că o introducem în cadrul unui subiect al lumii, fie că plasăm un obiect sau o activitate la „începutul" lumii, nu vom răspunde la întrebarea despre valoarea lume. Trebuie, dacă vrem să înțelegem sensul vieții, să punem o bază pozitivă sub subiect. Această fundație poate fi doar tărâmul valorilor și al sensului, dar niciodată realitatea subiectivismului.

II.

VALOARE SI REALITATE.

Vedem în acest fel că nici obiectivismul, nici subiectivismul, în forma pe care am examinat-o, nu sunt în măsură să rezolve problemele viziunii asupra lumii. Conceptul de lume pe care l-au propus este prea îngust pentru asta. Ambele nu depășesc cadrul ființei reale, dar oricât de larg ne gândim la ființă, aceasta este totuși doar o parte a lumii. Pe lângă a fi, există și valori, a căror semnificație vrem să o înțelegem. Doar totalitatea ființei și valorile constituie împreună ceea ce merită numele lumii. În același timp, trebuie menționat că valorile pe care le opunem ființei reale nu sunt ele însele părți ale acesteia din urmă. Pentru a înțelege acest lucru, să ne uităm la modul în care valorile se raportează la ființa reală, care, așa cum știm deja, se descompune într-o lume de obiecte și subiecte.
Alte obiecte au valoare sau, mai precis, valorile se găsesc în alte obiecte. Astfel de obiecte se mai numesc de obicei valori. Opere de artă

proprietățile sunt, de exemplu, astfel de obiecte reale. Dar nu este greu de demonstrat că valoarea găsită în acest gen de realitate nu coincide deloc cu însăși realitatea lor. Tot ceea ce constituie realitatea oricărei imagini - pânză, vopsele, lac - nu aparține valorilor asociate acestora. Prin urmare, vom numi astfel de obiecte reale sau reale legate de valoare „bunuri" (Güter), pentru a le distinge în acest fel de valorile găsite în ele. Într-un asemenea caz, de exemplu, „valorile" economice despre care vorbește economia politică nu vor fi „valori" ci „bunuri". La fel, în alte cazuri, nu va fi greu să distingem între bine și valoare.
Dar valoarea, aparent, este totuși legată de subiect, evaluând obiectele. Se pune întrebarea: nu pentru că realitatea devine o binecuvântare, o imagine, de exemplu, o operă de artă, pentru că subiecții îi acordă cutare sau cutare valoare? Nu coincide deci actul de evaluare cu valoarea în sine? Asta cred ei în cea mai mare parte.

Dacă în alte cazuri se distinge valoarea (Wert) de evaluare (Wertung), atunci aceasta se face de obicei în același sens ca în „sentiment” se distinge între bucurie sau tristețe, pe de o parte, și actul de a simți pe de altă parte. Așa cum nu există bucurie înainte de a fi simțită, iar valorile, după cum cred mulți, există doar în măsura în care există subiecți care le evaluează. Valoarea într-un astfel de caz însăși devine o parte a realității, mai precis, o parte a ființei psihice, iar în acest caz știința valorilor nu este altceva decât o parte a psihologiei.
Ne întâlnim aici cu una dintre cele mai răspândite și în același timp confuze prejudecăți din filozofie. O confuzie între valoare și evaluare apare chiar și acolo unde problema valorii este recunoscută ca dincolo de controlul psihologiei, ca știință a ființei mentale. Trebuie, așadar, să facem o distincție deosebit de clară între conceptul de valoare și conceptul de act mental al subiectului evaluator, ca, într-adevăr, al oricărei evaluări și al oricărei voințe, la fel ca între conceptul de valoare și conceptul de obiecte în care valorile

sunt găsite, adică bun Este adevărat că valorile pentru noi sunt întotdeauna asociate cu evaluări, dar sunt exact asociate cu ele, și de aceea nu pot fi identificate cu evaluări reale reale. Ca atare, valoarea aparține unui domeniu complet diferit de concepte decât evaluarea reală și, prin urmare, prezintă o problemă cu totul specială. Când vine vorba de actul de evaluare, oricând se poate întreba dacă există sau nu. Dar o astfel de formulare a întrebării nu atinge deloc problema propriei valori. Pentru o valoare, ca valoare, întrebarea existenței ei este lipsită de sens. Problema valorii este problema „semnificației” (Geltung) a valorii, iar această întrebare nu este deloc aceeași cu întrebarea existenței unui act de evaluare. Să încercăm să ne lămurim acest lucru prin exemplul valorilor teoretice, adică adevărul științific. Toată lumea va fi de acord că problema semnificației valorii teoretice a unei propoziții științifice sau, așa cum se exprimă de obicei, întrebarea adevărului unei astfel de propoziții, diferă în mod esențial de problema recunoașterii efective a acestei semnificații sau, cu alte cuvinte, din problema faptului aprecierii efective a valorilor teoretice. Faptul că o anumită valoare este de fapt apreciată, chiar și de toți oamenii din toate timpurile, chiar și de toate ființele evaluatoare în general, nu garantează în niciun caz semnificația acestei valori. • Valoarea poate avea semnificație chiar și în absența unui act de evaluare care să exprime cutare sau cutare] atitudine față de ea. În acest sens, de exemplu, înseamnă adevăruri care nu au fost încă descoperite de știință. Dar chiar dacă semnificația tuturor valorilor decisive ar fi inevitabil legată de actul evaluării, nu ar rezulta din aceasta că nu ar trebui să distingem clar între conceptul de valoare și evaluare, la fel ca între conceptele de valoare și bun.
Deci, beneficiile și evaluările nu sunt valori, sunt combinații de valori cu realitatea. Valorile însele nu aparțin astfel nici domeniului obiectelor, nici domeniului subiectelor. Ele formează un tărâm complet independent, situat de cealaltă parte a subiectului și a obiectului. Dacă astfel lumea constă din realitate și valori, atunci în contradicție cu ambele regate și

siglă.

este problema lumii. Contradicția este mult mai largă decât contradicția dintre obiect și subiect. Subiecții împreună cu obiectele constituie o parte a lumii – realitatea. Li se opune o altă parte - valori. Problema lumii este problema relaţiei reciproce a acestor două părţi şi a posibilei lor unităţi.Extinderea conceptului filozofic al lumii conduce astfel la formularea unei noi probleme fundamentale. Filosofia trebuie să se îndrepte în primul rând către soluția acestei probleme mondiale autentice, problema raportului dintre valoare și realitate. Abia atunci va putea oferi o viziune asupra lumii care este cu adevărat ceva mai mult decât o simplă explicație a realității.
Dar înainte de a trece la chestiunea unității valorii și realității, să încercăm să înțelegem cum se raportează filozofia la fiecare dintre aceste regate, dacă le luăm în considerare separat. Relația dintre filozofie și realitate este complet analogă cu relația dintre științele speciale și aceasta. Cu alte cuvinte, filosofia nu are de ce să pună bariere în calea metodei obiectivizării, întrucât științele speciale nu depășesc granițele realității și nu încearcă să rezolve probleme de valoare, care în niciun caz nu coincid cu problemele actuale. fiind.
Dar metoda obiectivării are un loc în filozofie însăși? Fără îndoială că o face, dacă filosofia se preocupă doar de soluționarea problemelor realității. Dar se confruntă ea cu astfel de probleme pur banale în prezent? Evident că nu, din moment ce vorbim despre părți ale realității și pentru că în general este de dorit să se facă distincția între filozofie și științe speciale. Căci o trăsătură caracteristică a stării moderne a științei este izolarea științelor speciale separate: fiecare parte a realității a devenit subiectul unei astfel de științe speciale. Nu a fost întotdeauna așa. Filosofia a inclus inițial toate problemele decisive ale ființei actuale. Dar această etapă de dezvoltare a trecut de mult, iar filozofia nu se va mai întoarce niciodată la ea. Odată cu trecerea timpului, științele speciale au îndepărtat treptat de la filozofie toate problemele legate de ființa actuală și, prin urmare, subiectul filosofiei a trebuit să se schimbe.
Vb.

În ultimul timp, acest proces, cel puțin în principiu, a fost finalizat, iar această împrejurare are o importanță decisivă pentru conceptul de filozofie ca știință specială, deși nu are cu adevărat un impact direct asupra practicii filosofilor. Acum putem distinge clar între problemele științifice speciale și cele filosofice, indiferent cât de strâns leagă practica filozofică aceste grupuri logic complet eterogene de probleme și oricât de inevitabilă și chiar valoroasă ar fi dezvoltarea lor comună de către oamenii de știință individuali. Toate procesele fizice și mentale sunt acum supuse metodei obiectivizatoare a științelor speciale. Nu este treaba filosofiei să prezinte în acest domeniu pretenții speciale care contrazic concluziile unor științe particulare. În lumea obiectelor reale nu există deja absolut loc pentru o formulare și o tratare specific filozofică a problemelor.
Prin urmare, în raport cu realitatea, filozofiei mai are o singură sarcină: spre deosebire de științele particulare, care sunt întotdeauna limitate la părți ale realității, ea trebuie să fie știința întregului său. O astfel de definiție suferă însă de o anumită ambiguitate. Într-adevăr, într-un anumit sens, chiar și științele speciale se ocupă de întreg. Teoriile lor, de exemplu, au valabilitate absolută în raport cu toate trupurile și cu toată viața spirituală. Și, în sfârșit, ei nu vor refuza să investigheze relația dintre mental și fizic, în ciuda tuturor pretențiilor filozofiei moderne de a rezolva această problemă care nu

este supusă acesteia. Metoda care singura ne poate conduce la rezolvarea tuturor acestor probleme nu este în principiu diferită de metoda anchetei private. Numai acolo unde metoda științifică specială a științelor obiectivizatoare întâlnește limite fundamentale poate filozofia spera să găsească în sfera realității un loc pentru aplicarea metodei sale speciale, care îi este numai proprie.
Și într-adevăr, nu este greu să arătăm că științele particulare sunt limitate în anumite limite și că nici măcar progresul lor nu le va permite să depășească aceste limite. Științele particulare sunt întotdeauna limitate la o parte a dei-3*

siglă.
realitatea, oricât de mare ar fi această parte. Să luăm ca exemplu întreaga realitate fizică. Științele private nu vor epuiza niciodată pe deplin problemele ascunse în ea. Ele se învârt întotdeauna numai în sfera penultimului. Cu conceptele sale el este incapabil să le înțeleagă pe acestea din urmă, adică. întreaga realitate în sensul strict al cuvântului. Și totuși, nu mai puțin, nu există nicio îndoială că acest concept al întregii realități ascunde și o problemă, căci fiecare parte a realității este în mod necesar legată de întregul ei și chiar numai în măsura în care este o parte a realității, în măsura în care este o parte a acestui întreg; aceasta înseamnă că fără acest întreg nu ar putea fi realitatea însăși. Filosofia, liberă în principiu de limitările științelor particulare, trebuie să-și înceapă munca cu studiul acestui întreg.
Dar care este această problemă filozofică a întregii realități? În ce sens este această problemă o problemă a realității? Este posibil să-l echivalăm cu problemele vieții reale, sub rezerva cunoașterii științelor private? Următoarea diferență caracteristică ne va permite să răspundem negativ la această întrebare. Fiecare realitate studiată de științele particulare trebuie neapărat găsită de noi sau dată nouă ca un fapt de experiență sau, în cazul extrem, este accesibilă în mod fundamental experienței noastre, ca tot ceea ce ne este de fapt dat în ea. Dar întreaga realitate, căreia îi aparțin toate părțile accesibile ale acesteia și fără de care aceste părți* nu ar fi reale, este fundamental inaccesibilă experienței noastre și nu ne poate fi niciodată dată. Nu putem decât să ne gândim la el ca la ceva pe care trebuie să-l căutăm în mod constant și pe care nu îl vom găsi niciodată, ca ceva care nu ne este niciodată dat și totuși mereu dat nouă, ca un postulat, care stă neapărat în fața noastră. Și de aici rezultă că . conceptul întregii realități nu mai este conceptul pur al realității, ci că îmbină realitatea cu valoarea. Când înțelegem întreaga realitate, o transformăm într-un postulat care are semnificație și tocmai din cauza acestui moment de valoare ascuns în ea întregul scapă cunoașterii științelor particulare. Astfel, din moment ce vorbim despre părți ale realității, noi

rămânem încă pe tărâmul realității pure, în care filosofia nu are ce face. Dar de îndată ce urcăm de la părți la întreg, depășim deja granițele realității însăși.
Ajungem astfel din nou la imposibilitatea identificării conceptelor despre lume și realitate. O astfel de concepție despre lume este în mod evident îngustă, deoarece chiar și concepția asupra întregii realități necesită deja în mod necesar concepția despre valoare. Împreună cu aceasta, conceptul de filozofie este elucidat și relația sa cu științele particulare devine pe deplin definită. Toate problemele pur

existențiale privesc în mod necesar doar părți ale realității și, prin urmare, fac obiectul științelor speciale. Evaluările și bunurile sunt, de asemenea, supuse cunoașterii acestor științe; ei studiază toate aceste subiecte într-un mod obiectivizant, ceea ce nu poate provoca dificultăți, dacă doar facem abstracție de problema semnificației valorilor asociate acestor valori și bunuri. Astfel, toate părțile decisive ale realității pot fi supuse metodei obiectivizatoare a științelor particulare. Prin urmare, folosind terminologia hegeliană, se poate spune că în științele acestor * obiectivismul este „înlăturat” (aufheben). Pentru filozofie nu mai există o singură problemă pur existențială. Filosofia începe acolo unde încep problemele valorii. Această distincție ne permite să tragem o linie clară între ea și cunoștințele de specialitate. În consecință, aceasta și metoda obiectivării nu au nici un loc în filozofie. Problemele de valoare nu se pretează la o considerație obiectivă. Prin urmare, problema întregii realități nu poate fi rezolvată prin această metodă.
Ce metodă folosește filosofia? Poate fi subiectiv? Nu se opune, deci, filosofia, ca știință subiectivizantă a valorilor, științelor particulare, ca științe obiectivizatoare ale realității? Întrucât vorbim doar despre valori ca atare, trebuie să răspundem negativ la această întrebare, așa cum reiese din tot ceea ce am spus deja despre conceptul de valoare. Dar este necesar să ne oprim asupra acestui punct mai detaliat, motiv pentru care vom trece acum la o definiție mai precisă.

siglă.
relația filozofiei cu valorile considerate separat („în sine”), așa cum am definit deja relația ei cu realitatea considerată separat. Abia atunci vom putea aborda problema de bază a viziunii asupra lumii, problema relației reciproce dintre valoare și realitate, a cărei soluție ne va permite, de asemenea, să clarificăm problema esenței subiectivismului.
Ideea că problemele filozofice sunt probleme de valoare a fost adesea exprimată înainte; de la ultima renaștere a interesului filozofic, a primit din ce în ce mai multă recunoaștere. În forma sa cea mai radicală, care impunea filozofiei să reevalueze toate valorile, această idee a devenit chiar o modă, sloganul zilei, dar chiar și în afară de aceasta, din ce în ce mai des trebuie să se întâlnească cu studii dedicate problemelor de evaluare și valoare. Întrucât, totuși, aceste investigații vorbesc în principal despre evaluare, adică despre subiectul real și subiectivele sale!” estimări, ele, după cum știm deja, nu ating încă problema proprie a filozofiei. Filosofia valorilor nu este încă filosofia valorilor, chiar și atunci când se numește astfel. În cel mai bun caz, ea atinge incidental și problemele valorii, dar, nereușind să facă o distincție clară între aceste probleme și problemele realității, se lipsește prin urmare de posibilitatea chiar și a unei enunțuri clare și a conștiinței problemei filozofice. În special, pare imposibil să încercăm să deducem din natura generală a subiectului evaluator diversitatea materială a valorilor și, între timp, cunoașterea întregului conținut divers al valorilor este deosebit de importantă pentru filozofie, deoarece numai pe baza acestei cunoașterea putem dezvolta o viziune asupra lumii și găsim o interpretare a sensului vieții. Dacă în același timp luăm ca punct de plecare și actul evaluării, atunci va trebui desigur să ne abstragem de subiectul individual individual și de toată plenitudinea, evaluările lui personale, altfel nu vom depăși ceea ce este pur personal și

individual. și nu vom putea niciodată să ajungem la o viziune comună asupra lumii. În acest caz ar trebui să ne formăm un concept general al subiectului evaluator. Dar un astfel de subiect, cu acțiunile și scopurile sale volitive generalizate, este și el

zi și abstract, incapabil să rezolve problemele conținutului valorilor și, prin urmare, studiul unui astfel de subiect trebuie să fie neapărat inutil pentru teoria valorilor. Lupta împotriva subiectivismului este justificată în măsura în care este îndreptată împotriva posibilității de fundamentare a unei viziuni asupra lumii. conceptul oricărui subiect generalizat şi voinţa lui. Orice filozofie a valorilor care încearcă să dea o astfel de justificare este incapabilă să depășească „subiectivismul rău”, pentru a folosi cuvintele lui Hegel. Deși filosofia nu se ocupă de obiecte, ea are totuși nevoie de un principiu „obiectiv”, și nici conceptul de subiect evaluator, nici conceptul de subiect nu îi pot da deloc un astfel de principiu.
Acest lucru nu înseamnă, însă, că teoria valorilor trebuie să fie complet abstractizată de realitate. Dimpotrivă, doar luând realitatea ca punct de plecare devine în general posibil să găsim valori în toată diversitatea și determinarea lor materială. Prin urmare, conceptul de filozofie, ca teorie a valorilor, include și conceptul de realitate asociat cu valorile care îi sunt esențiale, i.e. conceptul de bine. Cel mai probabil vom înțelege acest ultim concept dacă ne amintim că esența valorii constă în semnificația ei. De aici rezultă că, pentru teoria valorilor, tocmai acele valori care prezintă interes trezesc pretenția de semnificație și numai în sfera culturii se poate întâlni direct realitatea asociată unor astfel de valori semnificative. Cultura este totalitatea bunurilor și numai ca atare poate fi înțeleasă. În bunurile culturale, parcă, s-a cristalizat o pluralitate de valori. Dezvoltarea istorică este procesul unei astfel de cristalizări. Filosofia trebuie deci să înceapă cu bunurile culturale pentru a dezvălui diversitatea valorilor cristalizate în ele. Pentru aceasta, va trebui să apeleze la știința care studiază cultura ca realitate, obiectivându-o și dezvăluind, cu ajutorul unei metode individualizatoare, bogăția și diversitatea ei. Această știință este istorie. Prin urmare, nu subiectele, ci obiectele reale, sunt punctul de plecare al filozofiei ca teorie a valorilor. Trebuie să fie supus analizei lor din punct de vedere

valorile încorporate în ele. Trebuie să separe valorile de obiectele culturale și, în același timp, să stabilească ce fel de valori fac bunuri culturale din obiectele culturale. Apoi, de fapt, ea va studia valorile și le va înțelege în toată puritatea lor, ca valori. Desigur, s-ar putea aborda valorile luând subiectul ca punct de plecare, adică atitudinea subiectului față de bunurile culturale, aprecierile sale asupra acestor bunuri — și de fapt au făcut-o, fără să știe, în acele cazuri în care părea că valorile erau extrase din esența subiectului însuși. Dar particularitățile și varietatea evaluărilor care ar trebui apoi studiate depind de particularitățile și varietatea obiectelor culturale la care subiecții se opun - și întrucât este vorba doar de a studia valorile în toată particularitatea și diversitatea lor, studiul a „subiectelor” evaluative este prezentată ca de prisos, chiar și întunecarea esenței materiei este respinsă. ia deoparte. Poate da

naștere iluziei că teoria valorilor își bazează concluziile pe psihologia evaluării sau a voinței.
Întrebarea despre ce filosofia de analiză ar trebui să supună bunurilor culturale pentru a dezvălui valorile dorite nu aparține conceptului general de filozofie, ci se referă la detaliile sistemului de filosofie și, sperăm, vor fi luate în considerare de noi în altă legătură. Aici a fost important pentru noi să subliniem acel principiu general prin care ar fi posibil să se depășească „subiectivismul rău” din teoria valorilor. Fără îndoială, principiul nostru conține și un nou pericol: ca nu cumva din focul psihologismului să cădem în focul istoricismului, care este și una dintre varietățile subiectivismului rău. Una dintre cele mai importante sarcini ale filosofiei este de a găsi mijloace pentru a evita acest pericol. Vom sublinia doar că principiul nostru de orientare a filozofiei pe diversitatea binecuvântărilor istorice și culturale nu este ceva complet nou. Filosofia l-a urmat foarte des până acum, deși poate că ea însăși nu și-a dat seama. Filosofia teoretică, sau ceea ce se numește logică, teoria cunoașterii etc., pornește din binele cultural al „științei”. În știință © cristalizat în

cursul dezvoltării istorice a valorii teoretice a adevărului și numai pe baza științei le putem aborda. Etica este adiacentă bunurilor dezvoltate istoric ale vieții sociale, cum ar fi, de exemplu, căsătoria, familia, statul, națiunea etc. Estetica înseamnă artă în diversitatea ei istorică. Același lucru se poate spune despre celelalte părți ale filosofiei, care nu au legătură în exterior cu nicio viață istorică, dar, fără îndoială, își datorează existența: căci ce ar face filosofia religiei dacă religiile istorice nu i-ar pune toate acele probleme pe care le analizează. ?? Astfel, repetăm, nu ne străduim pentru o transformare radicală a filozofiilor. Ne străduim doar pentru clarificarea și continuarea conștientă a dezvoltării care a început deja.
Ideea că religiile aparțin și culturii istorice ne va ajuta să fim convinși că, identificând conceptul de valoare cu conceptul de valoare culturală, nu îl restrângem în nici un caz. Religia, în esența ei, transcende orice cultură și istorie, iar filosofia se va strădui, de asemenea, întotdeauna spre supraistoric și transcendent. Și totuși, ca și religia, care este întotdeauna întruchipată în viața pământească, și filosofia se alătură în mod necesar istoricului și imanentului, ca singur material disponibil, care îi dezvăluie propriile probleme. Doar prin istoric se află calea către supraistoric. Numai analizând materialul istoric poate filozofia să se apropie de lumea valorilor. Numai după finalizarea acestei lucrări preliminare, filosofia va putea trece la sarcina sa principală ulterioară: să distingă diferitele tipuri de valori unele de altele, să pătrundă în trăsăturile esențiale ale fiecăreia dintre ele, să determine relația lor reciprocă. între ele și, în cele din urmă, la construirea unui sistem de valori, întrucât, desigur, , o astfel de sarcină, având în vedere inevitabilul incomplet al materialului istoric care stă la baza cercetării filozofice, este în general fezabilă. Apare astfel conceptul unei teorii pure a valorilor, pe care îl putem opune conceptului de științe particulare ale realității, ca concept al unei teorii pure a ființei. Nu sub

activarea analizei estimărilor, dar numai o asemenea teorie a valorilor, orientată spre marile forțe ale istoriei și, împreună cu

sistematica ei, depășind istoricismul, este capabilă să depășească în cele din urmă subiectivismul prost, care coexistă atât de ușor cu filosofia valorilor, și să lase. o bază solidă pentru dezvoltarea problemelor mondiale. Experiența de viață de care avem nevoie pentru a dezvolta o viziune asupra lumii este experiența din viața istorică. Problema lumii este precedată de problema valorii, mai exact problema culturii, iar această problemă este precedată de problema istoriei. Filosofia, desigur, nu se dizolvă în istorie. Dimpotrivă, ea trebuie, prin sistematica sa, să distrugă totul pur istoric. Dar ceea ce s-a spus cândva despre natură se aplică și istoriei: numai ascultând-o o vom cuceri. Numai cu ajutorul istoriei individul trece dincolo de ea.

III.

INTERPRETAREA SENSULUI.

Dar conceptul de filozofie nu este epuizat de conceptul unei teorii pure a valorilor. Teoria valorilor nu rezolvă ultima problemă, problema unității valorii și realității, iar sarcina filosofiei este, prin urmare, să găsească acel al treilea tărâm care să unească ambele domenii, care până acum a fost considerat separat în mod deliberat. Altfel, filosofia nu ne va putea oferi o viziune asupra lumii, adică. interpretarea sensului vieții. Simpla înțelegere a valorilor nu este suficientă pentru asta. Valorile pe care le-am tăiat de la bunurile culturale istorice și le-am adus într-un sistem trebuie din nou conectate cu realitatea. viața pe care o căutăm în zadar în istorie. În cele mai variate vremuri, filosofia s-a străduit spre unitatea valorii și a realității, chiar și atunci când nu știa ce face și nu putea ști, încă de la diviziunea însăși. valoarea și realitatea încă lipseau. Se poate spune chiar că din acest punct de vedere, pentru prima dată, ne devin destul de clare motivele principale ale acelor construcții filozofice, care sunt de obicei desemnate cu denumirea de metafizică.

şi care se caracterizează prin dorinţa de a depăşi limitele acestei lumi. Doctrina ideilor a lui Platon poate servi ca un exemplu clasic al acestui tip de metafizică, cu atât mai mult cu cât a devenit modelul pentru majoritatea doctrinelor metafizice de mai târziu. Platon transformă valorile care au semnificație în realitate adevărată, iar acest tip de ipostază a valorilor se repetă foarte des, de exemplu, și acolo unde dreptului natural i se dă caracterul de realitate. În acest din urmă caz avem de-a face cu ipostaza valorii teoretice a „universalului”. Întrucât, totuși, în realitatea direct accesibilă nouă, nu putem dobândi unitatea de valoare și realitate - nu putem deja pentru că o astfel de unitate trebuie să fie universală, în timp ce realitatea imediată nu este niciodată universală - unitatea pe care o căutăm este transferată în mod necesar în domeniul care se află pe acea parte a oricărei experiențe, adică în domeniul metafizicului. Domnește neîmpărțit singura realitate a valorilor, ca realitate de valoare absolută, începutul tuturor lucrurilor, criteriul universal al valorii la care trebuie să țină tot ceea ce pretinde a avea o valoare comună. Nu ne putem opri aici mai detaliat asupra acestui aspect. Am vrut doar să conturăm locul logic pe care metafizica îl ocupă în sistemul de concepte conturat de noi, pentru a arunca o nouă lumină asupra conținutului acestora. Să subliniem doar ce constă, în opinia noastră, în inconsecvența acestui tip de metafizică a valorilor transcendent reale. Soluția metafizică a problemei lumii ne obligă să ne gândim la „esența” lumii ca fiind atât o realitate, cât și o valoare. Dar se

poate dovedi cu ușurință că sub acest ceva care trebuie să fie și unul și celălalt, de fapt nu ne vom gândi nici la unul, nici la altul și că, prin urmare, nu vom putea niciodată să găsim totul dorit în acest nimic. S-ar putea chiar încerca să explice tot acest tip de metafizică monistă a valorilor confundând indiferența formală a „nici unul, nici celălalt” („Weder-noch”) cu plenitudinea materială a „atât unul, cât și celălalt” („ Sowohl-als auch") și, ca exemplu, indicați în același timp

siglă.
pe substanţa lui Spinoza. Dar chiar dacă recunoaștem legitimitatea unei astfel de uniuni de valoare și realitate în realitatea din altă lume, este totuși extrem de îndoielnic dacă putem, pe această cale, să ajungem la o viziune asupra lumii care să ne poată interpreta sensul vieții. Înaintea noastră
el s-ar confrunta cu o întrebare nerezolvată, de data aceasta problema relației dintre valorile existente metafizic și viața noastră – și nu ar însemna oare ipostaza valorilor în realitate transcendentă renunțarea lor completă la viața la care ar trebui? acordă importanță și nu ar însemna. Ar fi așadar o astfel de negare a anihilării complete a sensului vieții?
Se pare că avem toate motivele să căutăm alte modalități de a rezolva problema lumii, cu atât mai mult cu cât metafizica
nu este epuizat de forma sa, pe care am descris-o pe scurt mai sus. Pentru un număr de gânditori, esența unificată a lumii nu constă în realitatea transcendentă, ci în
mediocritatea reprezentării vizuale sau a intuiției. O astfel de „filozofie intuitivă” încearcă să găsească unitatea dorită de valoare și realitate în „experiența” directă, încă neatinsă și necorodata de gândirea abstractă, / * rațională. Valoare și acțiune contradictorii a realității, căci ea este doar un simplu produs al gândirii noastre, scindarea aceluiași absolut și unitate care ne este dat direct prin experiență: trebuie doar să uităm această formare dualistă a conceptelor și ne vom întoarce la esența pură și unificată a realității. lume, adica vom dobândi acea a treia împărăţie, pe care o căutăm în zadar*).
Nu putem face aici o critică exhaustivă a acestui tip de filozofie intuitivă. Este doar cert că realizarea consecventă a acestor tendințe trebuie inevitabil să o conducă la concluzia la care a ajuns deja misticismul consistent: la recunoașterea inexplicabilității și inefabilității complete.
*) La autorii contemporani, Rickert are aici în minte în principal Münsterberg și Bergson (cf. articolul lui Kroner de mai jos), și nu N. Lossky, a cărui construcție filozofică ne este cunoscută sub denumirea de „intuiționism”.
Versiune.

valoarea unităţii dobândită în opinia ei. Într-un astfel de caz, putem experimenta în mod intuitiv esența unică a lumii, dar nu vom putea niciodată să comunicăm nimănui altcuiva această experiență a noastră, cu atât mai puțin să ne bazăm orice fel de știință numai pe ea. Orice nume înțeles în mod obișnuit presupune formarea de concepte, care modelează experiența și, prin urmare, îi distruge din nou unitatea. Este posibil să se construiască un concept de „conținut pur” lipsit de orice formă, se poate folosi chiar acest concept pentru claritate în diverse raționamente epistemologice și de altă natură, ca concept

științific de limită (Grenzbegriff), dar în niciun caz nu i se poate atribui. orice fel de valoare pozitivă. De asemenea, nu există nicio îndoială că trebuie să experimentăm tot ceea ce includem în știință. Și de aceea, dacă metafizica intuiționistă nu vrea decât să spună că la baza întregii noastre gândiri, ca punct de plecare al oricărei forme de concepte, stă ceva absolut irațional, ** neinclus în niciunul dintre conceptele noastre, atunci este corect. Este chiar posibil, așa cum vom vedea mai târziu, ca filosofia, în măsura în care acest lucru este în general admisibil, să se întoarcă în mod necesar la imediata experiență pure. Dar este la fel de indubitabil că fiecare propoziție (Aussage), și cu atât mai mult fiecare știință, înseamnă distrugerea experienței iraționale și tocmai aceasta este ceea ce afirmăm: de îndată ce încercăm să aducem totalitatea experiențelor noastre elementare și primare sub control. cele mai extinse concepte, ele trebuie extinse.cad în cele două tărâmuri ireductibile ale valorilor și ființei reale. Prin urmare, nici măcar intuiția nu ne va ajuta să găsim în experiență pe acel al treilea, care restabilește legătura științifică dintre cele două regate și care rezolvă astfel problema lumii. Chiar și vorbind doar despre realitatea experienței (Erlebniswirklichkeit), îi distrugem unitatea imediată și o modelăm teoretic (begrifflich). Realitatea experienței este atunci doar o parte a experienței noastre; se opune experiențelor valorice (Werterlebnis), care nu sunt realitatea experienței și nu pot fi reduse la ea în mod logic (begrifflich).
46
siglă
Astfel, această metafizică a experienței directe sau a imanenței pure nu contribuie prea mult la rezolvarea problemei lumii, la fel ca și metafizica unității transcendentale pe care am considerat-o mai devreme. Că este imposibil să ne bazăm pe ea o viziune asupra lumii care să ne ofere o interpretare științifică și obiectivă a sensului vieții, nu are nevoie de o dovadă mai detaliată. În cel mai bun caz, monismul intuitiv este un punct de vedere preștiințific. A regreta distrugerea unității experienței imediate înseamnă a nega știința în general și nu a înlocui un punct de vedere științific cu o teorie științifică mai corectă. Fiecare știință trebuie să fie cel puțin dualistă. Monismul, care pretinde semnificație științifică, este întotdeauna doar o încercare de a face unul vag din mai multe concepte clare în separare. În acest sens, nu vom putea niciodată să depășim dualismul dintre valoare și realitate și, prin urmare, în general, să rezolvăm problema lumii. Pentru a spune mai precis, unitatea înțeleasă corect în general I nu este o problemă a științei. A forma conceptul de lume înseamnă a dezvălui toată multiplicitatea și bogăția ei. Dorința de unitate duce aici la sărăcie.
Dacă, totuși, căutăm un al treilea regat, care să lege valorile cu realitatea și să stea la baza viziunii asupra lumii dorite, atunci această unitate trebuie înțeleasă în sensul că ambele zone unite în ea rămân neatinse în dualitatea lor. . și caracteristici. Acesta este tărâmul de mijloc pe care îl căutăm, și nu un al treilea tărâm special, care ar fi la fel de independent și independent ca valorile și realitatea - pentru că acestea din urmă epuizează alternativa. Nici nu putem atinge unitatea prin formarea unui fel! un concept complet nou. Unitatea poate fi găsită doar ca dată și trebuie să ne limităm sarcina la a încerca să înțelegem această dăruire ca unitatea valorii și a realității. Făcând acest lucru, totuși, ne confruntăm cu dificultăți caracteristice. Legătura dorită nu poate fi o legătură reală sau chiar

cauzală. O astfel de legătură este posibilă doar între două realități, dar căutăm în dat

un caz de legătură între realitate și valori invalide. Din aceasta rezultă clar că acele expresii verbale pe care le putem găsi pentru a defini unitatea dorită vor trebui să sufere de o oarecare inadecvare, nu pot fi folosite decât în sens impropriu și figurat. Să nu pierdem din vedere această împrejurare importantă în cele ce urmează.
Găsirea unei legături între valori și realitate în general nu prezintă, desigur, mari dificultăți. Știm deja că valorile ne apar în legătură cu realitatea, că se regăsesc în bunuri sau valori. Atunci când am avut nevoie să le disociem de realitate, ne-au interesat în totalitate obiectele în care sunt cufundate, binecuvântările pe care le găsim în viața culturală istorică. Acum, dimpotrivă, bunurile nu ne pot prezenta niciun interes și, mai mult, din același motiv pentru care înainte erau un subiect atât de convenabil de studiat. Trebuie să înțelegem legătura dintre valori și realitate ca o legătură, ca o unitate, în timp ce natura gata făcută a mărfurilor care poartă valori în sine înseamnă completitudine și incomprehensibilitate. Valorile sunt scufundate în mărfuri, dar principiul conexiunii lor rămâne neclar. Pentru a înțelege unitatea lor, trebuie să încercăm să ne abstragem de valorile deja cristalizate și să ne întoarcem, ca să spunem așa, înapoi la procesul de cristalizare a acestora, de la bunurile gata pentru a reveni la actul de evaluare, care dă valoare realității. și îl transformă într-un bun. Trebuie să luăm în considerare procesul de fuziune a valorilor cu realitatea, iar pentru aceasta trebuie să ne întoarcem din nou la conceptul de subiect, de la care a trebuit să facem abstracție mai sus.
Să încercăm, totuși, să ne definim gândirea mai precis. La prima vedere, poate părea că ne întoarcem la psihologia evaluării, care desigur ar fi contrară celei noastre; cuvinte verbale. În studierea subiectului, psihologia, ca întotdeauna, obiectivează și, prin urmare, în investigarea evaluărilor, se ocupă doar de realitatea psihică, și nu de valorile ca valori. Dar noi, dorind să înțelegem legătura dintre valori și realitate, în niciun caz nu putem fi obiectivi.

cu atât mai mult încât nu trebuie să pierdem din vedere valorile ca valori. Dar nu ne întoarcem astfel la punctul de vedere al subiectivismului pe care l-am respins deja? Nici nu este, căci prin studierea evaluărilor reale prin metoda subiectivizării, nu doar că am intra în conflict cu psihologia obiectivizatoare, dar nu ne-am apropia deloc de scopul nostru. În acest caz, nici un fel de cunoaștere a realității nu ne va ajuta, chiar dacă acum avem de-a face cu estimări. Dar în ce mod, într-un astfel de caz, este încă posibil pentru noi? Ce metodă de formare a conceptelor mai putem folosi, întrucât atât înțelegerea obiectivizantă, cât și cea subiectivă a realității ne sunt la fel de închise, la fel ca și metoda teoriei pure a valorilor? Vrem doar să știm ce semnificație au actele de evaluare pentru a înțelege valorile și pentru a le cufunda în realitate, adică pentru apariția binelui. În ultimă analiză, dorim acum doar să stabilim ce anume trebuie înțeles prin actul subiectiv al evaluării, întrucât ceea ce înțelegem prin această expresie nu trebuie obiectivat, iar relația sa cu valoarea nu numai că nu este distrusă, ci, pe dimpotrivă, se pune la baza interpretării dorite.actul subiectiv. Conceptul unui astfel de act neobiectiv ar corespunde într-un astfel de caz pe deplin conceptului de

cutare sau cutare relație a subiectului (Stellungnehmen) la valoare. Se poate spune chiar că cuvântul act, în afară de posibila obiectivare, capătă un sens determinat numai atunci când înțelegem prin el o relație subiectivă cu valoarea. O psihologie obiectivizantă este liberă să facă orice îi place cu acte de evaluare. Poate vedea procese asociative simple în acte de evaluare sau le poate oferi o altă explicație obiectivă. În același timp, poate nega existența reală a unui subiect activ și liber în acțiunile sale. Și poate avea dreptate, pentru că prin realitate înțelege realitatea, explicată științific și supusă principiului cauzalității. Dar, pe de altă parte, nu ar trebui să privească deloc sensul care este inerent actelor de evaluare, întrucât în actele acestor

Acest lucru sau altul atribuit unuia sau altuia obiect al obiectelor se realizează și tocmai acesta înseamnă că actele estimărilor tuturor celorlalte vieți pure, chiar și din punct de vedere, ar putea fi supuse deversării obiective din toate celelalte pure. .
Pentru claritate, să revenim la punctul de vedere pre-științific al experienței pe care l-am considerat deja mai sus și să încercăm, plecând de la acesta, să ajungem la conceptul de act subiectiv de evaluare care ne interesează acum. Este de la sine înțeles că experiența nu este un „punct de vedere” care poate avea cu adevărat un loc în știință. Însuși cuvântul experiență, ca orice alt cuvânt în locul său, nu înseamnă exact ce se înțelege prin acest cuvânt. Dar, de dragul unei delimitări mai clare a conceptelor obținute în acest fel, putem construi o ficțiune: putem presupune că lumea noastră abstractă, împărțită în valori și realitate, este precedată de o experiență fără concept, irațională și fără nume, și că de la din urmă apoi trecem la primul. Pătrundem astfel dincolo de starea gândirii noastre, pentru care actul subiectiv de evaluare este în același timp o realitate obiectivată, și ajungem la ceva ce poate fi numit un act pur de experiență. Acest cuvânt nu desemnează, desigur, nici un concept gata făcut, cu atât mai puțin conceptul de ființă adevărată, este doar primul pas (Ansatz) către concept, un semifabricat care necesită încă o prelucrare ulterioară. Dar este posibil, până la urmă, ca formarea conceptelor pornind de la acest act de experiență să aibă loc nu numai în două deja cunoscute nouă, ci în următoarele trei direcții diferite: putem, în primul rând, să considerăm experiența ca parte a purului realitatea, conectată cu alte părți ale ființei actuale; în al doilea rând, putem să ne abstragem complet de toată realitatea și să considerăm experiența doar din punctul de vedere al valorii care se evaluează și al semnificației acesteia; și, în cele din urmă, în al treilea rând, putem, refuzând să ducem consecvent aceste două puncte de vedere până la capăt, totuși, sau mai degrabă, să le combinăm astfel în

unu. Acesta din urmă se realizează prin faptul că în actul de a trăi vedem doar o relație subiectivă cu valoarea, adică lăsăm actul de a trăi, pe cât posibil, neatins, în imediata sa primordială trăită de noi. Dacă totuși ne asumăm conceptul de valoare și îl folosim pentru a finaliza primul pas dat în actul de a trăi primul pas spre formarea conceptelor, atunci în acest caz vom obține ceva mai mult decât o simplă experiență, vom va obține apoi un tip special de concept, care va fi să întruchipeze unitatea de valoare și evaluare pe care o căutăm.

Însuși actul experienței, în care științele obiectivizatoare, separând-o de valoare, nu văd decât o simplă realitate psihică, rămâne în cazul dat legat de aceasta și devine, chiar și pentru noi, un tip special de concept, în măsura în care „interpretăm” (deuten) it în sensul său de valoare, i.e. vedem în el o atitudine subiectivă față de ea. Astfel, ajungem la un tip cu totul aparte de formare a conceptelor, diferită de metodele deja cunoscute nouă, care nu conducă nici la realitatea pură a obiectelor, nici la valori pure, prin care înțelegem unitatea valorilor și realității, întrucât o astfel de înțelegere este în general posibilă.
Cu cunoștințe intuitive imaginare în afara conceptelor, acest al treilea tip de formare a conceptelor nu are nimic în comun. Nu rămâne cu un concept inaccesibil și cu o experiență inexprimabilă, nu se mulțumește nici măcar cu actul experienței ca prim pas spre formarea conceptelor. Dimpotrivă, presupune conceptele de valoare și realitate, fără de care este de neconceput. Dualismul conceptului de lume rămâne astfel complet neatins. Fără conceptul de valoare nu ne putem forma nici măcar conceptele unui act de experiență și ale unui subiect, decât dacă, desigur, dorim să obiectivăm realitatea, căci un act pur de trăire nu este ceva „real”. Pe de altă parte, dacă actul de a trăi nu ar fi primul pas către formarea conceptelor de ființă obiectivă, nici nu am putea înțelege ce se înțelege de fapt prin acest cuvânt. Sarcina noastră în acest caz

constă în păstrarea legăturii inițiale dintre cele două regate, nepermițând ca diferența dintre ele să crească până la punctul în care să existe o contradicție ireconciliabilă între valoare și realitate, iar acest lucru îl realizăm într-un mod dublu: prin faptul că, pe de o parte de parte, interpretăm actul de a trăi cu din punct de vedere al valorii, iar pe de altă parte, nu atingem deloc posibilitatea fără îndoială legitimă de a-l obiectiva, considerându-l din punctul de vedere al realității pure. O astfel de metodă s-ar putea numi, desigur, subiectivizare, întrucât formăm conceptele subiectului și actul său de a trăi din punct de vedere al valorii, dar acum suntem în orice caz asigurați împotriva conflictului cu înțelegerea obiectivizantă a realității, pentru că nu vrem deloc să stabilim ființa actului de a trăi, nu vrem să o considerăm ca realitate pură și să ne formăm concepte adecvate despre ea.
Pe lângă cuvântul „sens” (Bedeutung) pe care l-am folosit deja, cuvântul „sens” (Sinn) poate exprima cel mai bine acea latură a actului subiectiv de a trăi pe care o avem în vedere: cu acest cuvânt vom avea acum o concept complet definit asociat. Sensul actului de a experimenta sau de a evalua nu este nici ființa sa, nici valoarea sa, ci sensul pentru valoare ascuns în actul de a experimenta, și în această măsură, de asemenea, legătura și unitatea ambelor regate. În consecință, vom desemna acum al treilea tărâm drept tărâm al sensului, pentru a-l delimita prin aceasta de toată ființa, în timp ce pătrunderea în acest tărâm o vom desemna și cu cuvântul destul de definit „interpretare” (Deuteri), în contrast cu descrierea sau explicația obiectivatoare (Erklaren) sau din înțelegerea subiectivizantă (Verstehen) a realității. Ca toate celelalte concepte recente la care am ajuns în cele din urmă în dezvoltarea conceptului nostru despre lume, conceptul de „sens” al actului de evaluare nu se pretează la o definiție mai detaliată. Dar încă putem delimita cu siguranță toate aceste concepte unele de altele și nu avem nevoie de mai multe pentru moment. Vom

încerca încă o dată să facem o astfel de distincție și, în același timp, vom aborda conceptul de sens dintr-o latură oarecum diferită. Deducerea acestui concept din partea actului de a trăi nu a putut rămâne
*   4*

siglă.
destul de clare și, prin urmare, slăbesc puterea concluziilor noastre ulterioare.
Distincția acestor concepte unele de altele pare cu atât mai necesară cu cât cuvântul „sens” poate fi folosit convenabil și pentru a desemna valoarea pură, mai ales având în vedere lipsa de expresii pentru a desemna ceea ce nu este real. Să luăm, de exemplu, o propoziție științifică pe care o recunoaștem drept adevărată, adică ceea ce numim binele teoretic. Valoarea teoretică a acestei propoziții ar putea fi numită și sensul ei. Ca toate valorile, acest sens ar fi într-un astfel de caz complet independent de actul de recunoaștere sau înțelegere care dă sens acestei propoziții, adică ar avea o valabilitate transcendentă ca tot adevărul. *) În acest caz însă, prin înțeles nu ne referim la valoare, ci la ceea ce este conținut în actul de recunoaștere sau înțelegere a valorii teoretice, adică în „judecata”, care pentru ştiinţele obiectivizante este la fel de mult o realitate psihică ca toate celelalte obiecte reale – iar acest sens este atât de legat de actul judecăţii încât încetarea acestuia din urmă ar provoca şi propria sa dispariţie. Prin urmare, spre deosebire de valoarea pură, o vom numi simț imanent. Întrucât poate fi interpretat doar din punct de vedere al valorii, este clar că nu se dizolvă în realitatea actului de judecată și nu coincide deloc cu nicio realitate. Prin urmare, sensul imanent, la fel ca și valoarea pură, se află în afara sferei științei obiectivizatoare a ființei psihice. Numai actul de evaluare, în care sensul este cufundat, se pretează la obiectivare, dar în niciun caz sensul imanent în sine.
Pe scurt, sensul inerent actului de evaluare nu este, pe de o parte, o ființă psihică, deoarece depășește limitele simplei ființe, indicând tărâmul valorilor. Din partea cealaltă
mier. articolul meu: Zwei Wege der Erkenntniestheorie. Psihologie transcendentala si logica transcendentala. Kantstudien. T. 14. 1909. Am dezvoltat conceptul de sens imanent inerent judecății în cartea mea: Der Gegenstand der Erkenntniss. Einfiihnmg in die Transcendentalphilosophie. 2 Aufl 1904.   g P

nu este o valoare, pentru că indică doar valori. În cele din urmă, tocmai datorită poziției sale de mijloc el leagă împreună cele două tărâmuri împărțite ale valorii și ale realității. În consecință, interpretarea sensului (Sinndeutung) nu este stabilirea ființei și nici înțelegerea valorii, ci doar înțelegerea actului subiectiv de evaluare din punctul de vedere al semnificației sale (Bedeutung) pentru valoare, înțelegerea a actului de evaluare, ca relație subiectivă față de care este semnificativă. Astfel, așa cum distingem trei tărâmuri: realitatea, valoarea și sensul, trebuie să distingem și trei metode diferite de înțelegere a acestora: explicația, înțelegerea și interpretarea.
Fără îndoială, conceptul nostru de sens, ca unitate de valoare și realitate, nu-i va mulțumi pe cei care sunt obișnuiți să gândească lumea cu ajutorul conceptelor metafizice: li se va părea prea sec și

lipsit de viață. La aceasta menționăm că, în dezvoltarea aici a celui mai larg concept al lumii, am vrut doar să formulăm formularea unei probleme filozofice, și nu să „rezolvăm” problema lumii și am dorit, de asemenea, să subliniem avantajele unei astfel de formulări. a întrebării, mai ales în comparaţie cu filosofia subiectivizantă a realităţii. Și cu cât recunoaștem mai mult corectitudinea relativă a subiectivismului, cu atât mai clare vor deveni avantajele punctului nostru de vedere. Suntem pe deplin de acord cu voluntarismul și activismul în lupta sa împotriva identificării lumii cu realitatea obiectelor. Recunoaștem pe deplin nevoia, împreună cu conceptul de valoare pură și conceptul de subiect evaluator, activ, conducător. Dar conceptul acestui subiect este înțeles de noi ca concept de sens: pentru noi, așadar, nu putem vorbi decât despre o interpretare subiectivizantă a sensului, dar niciodată despre o înțelegere subiectivizantă a realității. În fine, nu trebuie să uităm că conceptul de subiect pentru noi este încă lipsit de orice conținut până când nu reușim să interpretăm sensul actelor subiective de evaluare din punctul de vedere al valorilor determinate material. Prin urmare, acest nou concept al subiectului nu ne va putea niciodată să ne dezvăluie secretele lumii, să dea un răspuns la întrebarea ce ne referim în această lume. Pentru a aborda aceste probleme, avem nevoie

începe cu o înțelegere a valorilor. Numai pe baza valorilor putem înțelege cu adevărat subiectul pe care l-am găsit, precum și semnificația lui în lume. Este necesar, repetăm, să plecăm de la capătul opus: de la valori, și nu de la subiect, așa cum se face de obicei. Numai pe baza valorilor se poate pătrunde în sensul subiectului și a actelor sale. Așa cum obiectivismul este acceptat și distrus în științele speciale, în același mod conceptul și interpretarea noastră a sensului „înlătură” subiectivismul pe care l-am respins: îi recunoaștem corectitudinea relativă în comparație cu obiectivismul, dar suntem și conștienți de toată neputința lui în rezolvarea problemelor lumii, deoarece nu completează teoria valorilor. Conceptul de interpretare a sensului nu schimbă nimic în concluziile noastre anterioare: baza unei viziuni asupra lumii, care nu se limitează la o simplă explicație a lumii, trebuie să se bazeze în mod necesar pe teoria valorilor. Mai întâi trebuie să înțelegem valoarea culturii în diversitatea ei istorică, doar atunci putem aborda interpretarea sensului vieții noastre din punct de vedere al valorilor. Chiar și negarea culturii, dacă pretinde că este valabilă științific, trebuie să înceapă cu o înțelegere și o critică a culturii. Abia atunci se va putea da un răspuns la întrebările: Unde aspirăm de fapt? Care este scopul existenței noastre? Ce trebuie să facem? Numai atunci vom găsi scopul și direcția pentru voința și activitatea noastră. Dar asta este tot ce se poate cere dintr-o viziune asupra lumii.
În același timp, acesta este singurul lucru pe care filosofia ni-l poate da în mod specific filozofic, după ce științele particulare ale ființei au luat din ea în principiu toate părțile realității și, prin urmare, toate problemele pure ale realității. Dar o asemenea limitare a sarcinilor filozofiei nu îi diminuează în niciun caz competența. Căci întreaga lucrare a științelor obiectivante despre realitate, din punctul de vedere al valorilor teoretice care stau la baza acesteia și al sensului teoretic inerent acesteia, devine în mod necesar subiect de cercetare filosofică. Astfel, toate acele probleme ale realității, care înainte erau atribuite filozofiei și asupra cărora științele

particulare se luptă acum în zadar, pentru că aceste probleme sunt inextricabile.

rezolvabile din punct de vedere al realității, reapar, dar într-o formă transformată, tocmai ca probleme de valori teoretice și de sens, în această filozofie a interpretării sensului. Toate obiectele imaginare ale cunoașterii, precum și întreaga realitate, se transformă în sarcinile ultime ale cunoașterii, în cerințe teoretice și în scopuri necesare - valori ale omului teoretic. Astfel, deși recunoaște pe deplin independența științelor particulare ale realității obiectivizatoare, filozofia nu abandonează totuși niciuna dintre domeniile sale anterioare. Se poate spune chiar că filosofia valorilor diferă de filozofia anterioară, care s-a străduit pentru cunoașterea realității, doar prin aceea că este în toate privințele mai largă decât cea din urmă. Ea nu numai că a extins conceptul de lume, incluzând în el, pe lângă realitate, și valori și semnificații, dar zona valorilor nu este epuizată pentru ea de valorile teoretice și de sensul cunoașterii. . Ca teorie a valorilor, filosofia trebuie să îmbrățișeze întreaga varietate de bunuri culturale și să înțeleagă sistemul de valori care stă la baza culturii. În consecință, trebuie, de asemenea, să conecteze toate aceste valori cu realitatea, adică să interpreteze sensul diferitelor manifestări ale vieții și, în ultimă analiză, să dezvăluie un singur sens comun al diversității existenței umane. O astfel de filozofie trebuie să ia în sine în mod necesar plinătatea vieții revelată de istorie în procesul dezvoltării sale temporale, iar acest lucru ne va deschide, de asemenea, posibilitatea de a privi obiectivele și viitorul operei culturale a omenirii, adică în ceea ce trebuie (soli) să vină, și nu inevitabil să vină (muss). Dacă prin sens înțelegem plenitudinea sensului, care este revelată cu ajutorul unui sistem de valori, atunci conceptul de sens își va pierde lipsa de viață inerentă. La fel, teama că filozofia nu va mai avea probleme își va pierde acuitatea, întrucât toate problemele pure ale realității vor merge în întregime către științele speciale.
În concluzie, remarcăm că nu numai teoria valorilor, ci și interpretarea sensului bazată pe un sistem de valori, așa cum îl înțelegem noi, nu reprezintă deloc ceva fundamental nou, până acum este complet nemaiauzit.

hannago. Filosofia, de fapt, a căutat întotdeauna să interpreteze sensul și nu numai să interpreteze sensul aspectelor individuale ale vieții, ci și să pătrundă în sensul general al existenței noastre. Dar, în același timp, alți factori au fost întotdeauna amestecați în interpretarea sensului, ascunzându-i esența particulară și interferând cu cunoașterea sa clară. Două științe prezintă un interes deosebit în acest sens: psihologia și, din nou, metafizica. În concluzie, vom încerca să aruncăm o privire rapidă asupra acestor științe, acest lucru ne va ajuta la clarificarea poziției noastre. Vom vedea că elementele de bază ale teoriei noastre au fost recunoscute latent cu mult timp în urmă, că le putem găsi în construcții cunoscute și apropiate de noi. Interpretarea manifestărilor individuale ale vieții joacă încă un rol important în psihologie. Și numai pentru că această știință a ființei psihice de foarte multe ori nu s-a limitat la o simplă explicație a ființei psihice și devine de înțeles acea poziție excepțională a ei, care până în ultima dată i-a fost atribuită. Psihologia este încă

plasată în comparație cu alte științe într-o poziție privilegiată în raport cu filozofia și adesea chiar o văd ca pe o adevărată știință filozofică. Am văzut că orice încercare de a interpreta sensul imanent al oricărui proces trebuie să provină din acte subiective ale experienței, adică din ceea ce pentru obiectivarea științei este o parte a ființei psihice. Astfel, punctul de plecare pentru stabilirea existenței proceselor mentale coincide cu punctul de plecare pentru interpretarea sensului, în ambele cazuri începem cu un act de trăire, încă neatins de concepte. Prin urmare, împletirea ambelor metode și amestecarea ambelor tipuri de formare a conceptelor devin de înțeles. Dar dacă sarcina psihologiei este să dea o simplă descriere și explicație a actelor subiectului din punctul de vedere al ființei lor, ca orice altă realitate, atunci desemnarea prin același termen „psihologie” a sarcinii de interpretare a sensul acestor acte nu poate duce decât la confuzie. Un astfel de amestec de probleme dăunează în mod egal atât filosofiei, cât și științei ființei mentale, care este încă

trebuie să-și afirme independența. Separarea problemelor este, prin urmare, la fel de dorită în interesul ambelor științe.

Nu ar fi dificil, de exemplu, să arătăm că toate erorile fundamentale ale așa-numitei psihologii a abilităților (Vermõgens-psychologie) au apărut doar din interpretarea sensului, care s-a strecurat inconștient în cercetarea pur psihologică. Punându-și sarcina de a găsi diferitele funcții ale vieții mentale, psihologia abilităților distinge între trei abilități: capacitatea de a cunoaște, capacitatea de a dori sau de a voi și capacitatea de a simți. Nu este, așadar, de mirare că Kant și-a putut concilia cele trei domenii ale valorilor — domeniul logicului, al eticului și al esteticului — cu psihologia facultăților, ceea ce a condus chiar la părerea eronată că împărțirea sa în trei grupuri. a valorilor s-a bazat pe o triplă împărțire a realității psihologice. Cunoașterea, în măsura în care înțelegem adevărul în ea, este cu siguranță conceptul de sens, produsul interpretării din punctul de vedere al valorii logice. Când, totuși, se face din ea un fel de abilitate, o realitate psihică specială, atunci inevitabil apare confuzia. Din acest punct de vedere, psihologia voluntaristă, în timp ce luptă împotriva psihologiei intelectualiste, luptă de fapt împotriva unei interpretări inconștiente și unilaterale a sensului proceselor mentale. De exemplu, ea se opune în mod special încercării de a deriva toate procesele mentale, și mai ales toate sentimentele subiective, mișcările și impulsurile volitive, din reprezentări sau, numindu-le pe acestea din urmă din punctul de vedere al semnificației lor (1) pentru cunoașterea obiectivă, din procesele intelectuale. Astfel, deși nu a separat stabilirea ființei de interpretarea sensului, voluntarismul a indicat totuși clar și corect interpretarea logică drept eroarea fundamentală a psihologiei intelectual-alistice. Separarea finală a problemei stabilirii ființei de problema interpretării sensului și limitarea cercetării psihologice la întrebările despre ființă va conduce la o reevaluare a importanței psihologiei pentru rezolvarea problemelor filozofice, care acum este cotată excepțional de înalt, din care psihologia cu siguranță va numai beneficiu.

S-au făcut deja destul de multe în această direcție. Deja în Kant ne întâlnim cu concepte care pot fi înțelese

siglă.

numai ca concepte de sens, de care Kant însuși era pe deplin conștient, subliniind puternic caracterul lor non-psihologic. Apercepția sa transcendentală, de exemplu, nu poate fi înțeleasă nici ca act psihic, nici ca valoare pură, nici ca realitate transcendentă. Pentru ea , în acest fel, nu rămâne decât tărâmul sensului. În vremurile moderne, tendința pe care o apărăm aici apare într-un efort de a distinge între două tipuri de psihologie. Astfel, o serie întreagă de oameni de știință, nemulțumiți de psihologia individului „eu”, cer și ei o știință a subiectului supraindividual, numindu-l și psihologie, deși „eu” supraindividual nu reprezintă realitatea psihică. Aceeași nevoie de a distinge între stabilirea ființei și interpretarea sensului, combinată, este adevărat, cu alte tendințe, stă și la baza unor încercări recente de a opune psihologiei în sensul obișnuit al cuvântului cu o știință specială a „fenomenologie” subordonată logicii, sau pentru a separa o „psihologie descriptivă sau de analiză” specială de psihologia explicativă, din care prima trebuie să stea la baza așa-numitelor „științe ale spiritului” *). Toate aceste studii sunt, așadar, de mare valoare din punctul de vedere al interpretării sensului, multe dintre ele putând fi chiar, într-o terminologie modificată și prin clarificarea punctelor de vedere valorice care au determinat interpretarea corespunzătoare a sensului, percepute. prin filozofie. Ar fi de dorit doar să se rezerve denumirea de psihologie, conform tradiției deja consacrate, științei obiectivizatoare a ființei mentale, pentru a separa problema interpretării sensului, care ține în întregime de domeniul filosofiei, de aceasta. o știință specială cu atât mai ascuțită.
Pe lângă psihologie, interpretarea sensului poate fi găsită și în metafizică, și mai ales în metafizică, bazată pe

*) În primul caz, Rickert înseamnă Husserl (Logische Untersuchungen 1900-1901, 2 volume, dintre care primul este disponibil într-o traducere bună în limba rusă), care a dezvoltat ideea de „fenomenologie” în al doilea volum al său. „Investigații logice”. În al doilea caz - Dilthey (Dilthey. Einleitang in die Geisteswissenschaften, I part 1883; Ideen tìber eine beschreibende und zergliedemde Psychologie, 1894; Das Wesen der Philos, în colecția „Syst. Philos”, disponibilă în limba rusă tradusă într-o „Philosophy” prezentare sistematică”, 1909). Editorial

din conceptul de subiect. În vremurile moderne, ca de exemplu. la Fichte și Hegel, această metafizică se alătură în principal conceptului lui Kant de apercepție transcendentală. Numai aceasta ne arată deja în ce direcție ar trebui să căutăm eroarea principală. Așa cum în psihologie interpretarea sensului se transformă într-un stabiliment imaginar al realității empirice, în metafizică ea duce la crearea unei realități transcendente. Subiectul de aici nu este doar înzestrat cu un sens supraindividual, ci este și ipostatizat într-o realitate metafizică, transformată într-un „spirit” obiectiv și absolut, exact la fel ca ipostaza valorilor pure în metafizica platonizantă. Atunci ei vor să scoată întreaga lume din acest spirit, iar poziția ocupată de individul „eu” în raport cu spiritul lumii determină, în acest caz, principalele trăsături ale viziunii asupra lumii, care ar trebui să ne explice sensul viața noastră. O astfel de metafizică a spiritului este de obicei atât de strâns legată de psihologia individului „Eu”, atât de asemănătoare cu aceasta, încât este aproape imposibil să tragi o linie ascuțită între ele. Trebuie spus, însă, că dintre cele două teorii care

afirmă realitatea unui subiect supraindividual, teoria metafizică, având în vedere imposibilitatea evidentă de a găsi un astfel de subiect în realitatea empirică, este incomparabil mai consistentă decât cea psihologică. .
Astfel, conceptul de interpretare a sensului ne face să recunoaștem legitimitatea relativă a metafizicii subiective, deși, pe de altă parte, trebuie să recunoaștem și că conceptul de spirit absolut, din care pornește viziunea subiectivă asupra lumii, nu numai că nu este fundamentat științific, nu numai că nu este fundamentat științific. dar chiar cu totul de prisos . Nu avem nevoie de acest fel de ipostază a sensului subiectului, și deci a lumii întregi, în realitatea transcendentă. O astfel de interpretare a sensului este complet arbitrară, căci de fapt fiecare interpretare se învârte în sfera valorilor. Filosofia poate înțelege semnificația valorilor și poate interpreta actele experienței doar din punctul de vedere al acestor valori - asta este tot ce i se poate cere. Astfel, vedem din nou că, interpretat din unghiul de vedere al valorilor, sensul, imanent

ceea ce viața și acțiunile noastre ne oferă mult mai mult decât realitatea transcendentă, chiar dacă sub forma unui spirit mondial absolut. Prin urmare, nu ar fi dificil să arătăm că întreaga relevanță și fecunditate a anumitor teorii metafizice și psihologice în materie de viziune asupra lumii s-au bazat numai pe acele elemente ale acestora care conțin interpretarea sensului. Același lucru se poate spune despre filosofia contemporană: și pentru aceasta, semnificația metafizicii spiritului și psihologiei este epuizată de interpretarea semnificației conținute în ele, a cărei singura condiție prealabilă este semnificația valorilor inițiale.
Pentru a completa aceste observații generale asupra conceptului de filozofie, să ne amintim pe scurt concluziile noastre principale. Dezvoltând conceptul de lume, am încercat să arătăm că acest concept este compus nu dintr-un subiect și un obiect, ci din trei regate: realitate, valori și sens. Realitatea este în întregime supusă științelor specifice obiectivizatoare, care includ și beneficiile și evaluările subiectului. Dimpotrivă, problema valorilor ca valori este subiectul filosofiei. Pe baza înțelegerii valorilor, filosofia unește apoi cele două tărâmuri separate prin interpretarea sensului care este imanent în viața reală. Vechea contradicție dintre subiect și obiect se transformă dintr-o contradicție fundamentală a două feluri de realitate într-o diferență în sfera uneia și aceleiași realități obiective, lipsită de orice semnificație fundamentală. Dacă lumea ar consta doar din realitate, atunci ar exista doar științe obiectivante. Și întrucât științele particulare au împărțit acum toată realitatea între ele, filozofiei nu ar mai rămâne loc într-un asemenea caz: ea nu ar exista. Dimpotrivă, separarea problemelor valorii de problemele realității duce la purificarea și clarificarea problemelor filozofice propriu-zise, făcând în același timp goale toate acuzațiile la adresa științelor obiectivante în distrugerea sensului vieții de către acestea. Vechile contradicții ale voinței și imaginației, acțiunii active și suferinței pasive, exterioare

iar lumea interioară, mecanismul și teleologia își pierd importanța decisivă în chestiunile de viziune asupra lumii. Incluzând subiectul real în relația cu obiectele, nu atingem câtuși de puțin semnificația

valorilor. Limitând obiectivismul la sfera realității, nu facem decât să-l întărim. Dimpotrivă, în chestiuni de viziune asupra lumii, metoda obiectivării nu ne poate ajuta. Aici trebuie să pornim de la subiect. Dar nici aici nu vom încerca să înțelegem realitatea printr-o metodă subiectivă, care să ne conducă la o nesfârșită și zadarnică dispută cu științele particulare. Ceea ce contează pentru noi este doar sensul actelor subiective de evaluare. Trebuie să interpretăm sensul subiectului și evaluările sale în viața științifică, artistică, socială și religioasă din punct de vedere al valorilor, evitând cu grijă orice înțelegere subiectivizantă a realității. Astfel, ideea de adevăr dublu dispare; nu mai avem de-a face cu același material identic, prelucrat din două puncte de vedere diferite. Cele două metode diferite ale noastre corespund, de asemenea, zone diferite: aria ființei, stabilită prin metoda obiectivizării, și aria sensului, interpretată pe cale subiectivă. Dualismul inevitabil și-a pierdut toată ascuțimea. În felul acesta, și numai în acest fel, ajungem la o reconciliere a vechii contradicții dintre obiect și subiect și, deci, la un singur concept al lumii, întrucât în știință în general are sens să lupți spre unitate. Dezvoltând aici conceptul de filozofie, ne-am gândit, desigur, doar să indicăm posibilitatea unei viziuni asupra lumii în general. A ajunge la ea este posibil doar prin dezvoltarea unui întreg sistem de filozofie.

Știință și filozofie.

Articol de E. Butru.

1.

În istoria filosofiei moderne de la Kant până în zilele noastre, relația dintre filozofie și știință apare ca un ritm pur hegelian. Mai întâi avem metafizica dogmatică, care privesc cu dispreț știința și, în cazul extrem, îi acordă atenție doar în măsura în care o poate subordona propriilor legi. Apoi, spre deosebire de această metafizică, știința naturală (știința) își ridică capul, care respinge orice influență a filozofiei ca fiind complet inutilă și dăunătoare; ea se lauda ca se autosuficienta si raspunde pe deplin la toate cerintele spiritului uman si declara orice problema pe care ea insasi nu si-o pune sau este incapabila sa o rezolve, de neconceput si inexistenta. Cu toate acestea, pozitivismul radical care a dominat a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea nu a reușit să sărbătorească o victorie completă. Instinctul metafizic, suprimat, dar nu distrus de adepții extremi ai științelor naturale, s-a reafirmat. Și acum interesul pentru filozofie înflorește din nou și crește deosebit de puternic în ultimii douăzeci de ani. Dar aici înaintea noastră nu este o simplă înviere a trecutului, acesta nu este un pârâu vechi, care multă vreme s-a ascuns sub pământ și a izbucnit din nou în lumina lui Dumnezeu. Filosofia și știința, care sunt în război între ele de multă vreme, se unesc acum

pe baza pătrunderii reciproce. Filosofii merg la științe naturale pentru formare, iar oamenii de știință încep să vorbească limbajul filosofiei. Știința și filozofia, unite, par să creeze un punct de vedere cu totul nou.

Cum se realizează această unire? Potrivit opiniei, care este larg răspândită printre naturaliștii care studiază filosofia, dar cu atât mai mult printre filozofii care se referă la știința naturii, această unificare nu este atât o sinteză hegeliană a două principii, cât o absorbție a unui principiu de către altul, în acest sens. În cazul absorbției filosofiei de către știința naturii, pe care o numește cu

atâta insistență acum Ernst Haeckel. De ce, se întreabă celebrul autor al Istoriei naturale a creației, de ce oamenii de știință se închid în laboratoarele lor, lăsându-i pe metafizicieni să se ocupe cât le place de întrebări despre prima cauză și esența lumii? Știința nu este deloc lipsită de posibilitatea de a rezolva toate aceste probleme, așa cum se crede în mod obișnuit. Teoria evoluției — o teorie strict științifică — permite științei naturii să înlăture filozofii chiar și din domeniul lor. Aceleași facultăți ale minții, aceleași surse de cunoaștere care dau naștere științei naturii, sunt capabile, cu folosirea adecvată a tot ceea ce pot da, să rezolve toate problemele cu adevărat importante pe care le tratează filosofia. Și dacă filozofii, în încăpățânarea lor, pun alte întrebări care se află în afara tărâmului accesibil științelor naturale, i.e. depășindu-le limitele, atunci le putem spune cu îndrăzneală că aceste probleme sunt invenții absurde și că spiritul uman trebuie să dezvăluie în cele din urmă să le dea vreun sens.
Prin urmare, nu trebuie puse la același nivel lucrările filozofilor științifici și lucrările filozofilor naturii, al căror număr crește de la an la an. Lucrările acelor filozofi care au rămas fideli conceptelor metafizice și care încearcă să insufle nouă viață și tinerețe acestor concepte, dându-le o colorare științifică, sunt în esență ultimele rămășițe ale unui trecut care a fost de mult supraviețuit. Sunt cu adevărat vii doar acele teorii filozofice care își derivă conținutul exclusiv din știință și care se nasc din

siglă.

reflecții asupra rezultatelor imediate ale științelor individuale, după metoda și spiritul științei propriu-zise.
Astfel, timpul nostru cu greu ne va oferi o sinteză a științei și a filozofiei în sensul exact al cuvântului. Ceea ce avem în fața noastră este mai degrabă dezvoltarea autosuficientă a unei științe care pare destinată să realizeze totul. vise legitime prețuite, hrănite de filozofie. Raportul dintre filozofie și știință, după părerea enunțată, ar fi dat în faptul însuși: ele ar fi legate printr-o legătură analitică, căci știința ar servi drept bază filosofiei și i-ar da conținut. Soluția este destul de simplă, dar este corectă?

II.

Ce înțeleg în primul rând prin filozofie cei care cred că filosofia poate fi redusă în întregime la știința naturii? Potrivit uneia dintre opiniile actuale, filosofia este o sinteză a unor științe particulare: munca analitică persistentă a oamenilor de știință din secolul al XIX-lea pare să fie din ce în ce mai mult înlocuită de o tendință de a reuni diferite ramuri ale cunoașterii și de a le sintetiza. Apar noi științe: astronomia fizică, chimia biologică, fizica biologică, anatomia experimentală, chimia fizică, fizica medicală, patologia experimentală etc. Toate au caracteristica că îmbină cercetarea și metodele care anterior păreau independente. De ce, spun ei, știința nu ar trebui să se angajeze deja în mod conștient pe calea prin care, fără să-și dea seama, a obținut succese atât de mari? Ar trebui să își stabilească în mod conștient scopul unei sinteze complete a diferitelor ramuri ale cunoașterii, o înțelegere completă a lucrurilor în identitatea lor universală de bază? Nu vorbim de restaurarea vechii metafizici, care a priori a hotărât că cutare sau cutare esență stă la baza tuturor lucrurilor, hotărâtă pentru că numai sub această formă se putea obține un sistem armonios. În schimb, gândirea (Fesprit) trebuie să se bazeze pe experiența științifică și pe generalizare pentru a construi ipoteze filozofice care pot fi egale cu științifice.

lor ipoteze în sensul restrâns al cuvântului. Astfel de ipoteze ar fi, desigur, mai generale și mai îndrăznețe decât acestea din urmă, dar ar rămâne totuși accesibile verificării experimentale și capabile de schimbare și îmbunătățire.
În sensul metodei, se poate, desigur, încerca să facă o astfel de sinteză generală, iar analizând metodele diverselor științe se poate găsi o cale comună tuturor acestora. Deci, în această direcție de convergență a științelor, s-au făcut multe de către matematicieni și logicieni, care au arătat că matematica, la prima vedere cea mai abstractă și deductivă dintre științe, se dezvoltă de fapt prin inducție și generalizare, nu mai puțin decât științele fizice. . Pe de altă parte, științele experimentale au abordat și abstractul, după ce a devenit clar ce rol decisiv joacă în ele ipoteza și opinia preconcepută. În cele din urmă, chiar și științele biologice își pierd izolarea și converg cu alte științe, după ce au fost impregnate de ideea dreptului natural, grație conceptului de evoluție.
Pe de altă parte, ca și în științele matematice, fizice și chimice, precum și în științele biologice, putem vedea în materie acel singur element comun tuturor, care, ca principiu necesar și suficient, stă la baza întregii varietăți infinite de observabile. fenomene. Nu mai putem vedea în mecanismul matematic baza tuturor lucrurilor? Sau, poate, acest rol ar trebui atribuit energiei pur fizice, care trebuie înțeleasă ca ceva și mai primar decât masa grea și inertă a materiei obișnuite? Sau poate că viața însăși, mereu mobilă și adaptabilă, este acea forță activă generală care operează în toată natura?
Tratându-se cu astfel de întrebări, filosofia pare să fie capabilă să-și satisfacă dorința inerentă de unitate, fără să-și rupă câtuși de puțin legătura cu știința.
Nimic, desigur, nu poate fi mai legal și mai fructuos decât apropierea metodică și unificarea diferitelor științe și ar fi foarte de dorit ca această lucrare să fie facilitată de însăși formularea studiului științelor, al cărui scop corect înțeles. ar trebui să constea atât în pregătirea științei viitorului, cât și a Logosului.   0

și în consolidarea și diseminarea rezultatelor științifice deja obținute. Dar întrebarea este dacă vom proceda corect dacă, peste sinteze separate, foarte precaute, obținute de știința experimentală, vom pune și alte sinteze, mult mai îndrăznețe, care, nereflând legătura reală a lucrurilor, răspund doar nevoii minții noastre. căci unitatea și, în plus, sunt obținute prin metoda gândirii, având doar o asemănare exterioară, formală, cu o inducție cu adevărat științifică?
Toți cei care sunt aproape de aceste întrebări ar trebui, în numele filosofiei, să reamintească științei că ea însăși poate și trebuie să sublinieze nu numai diferențele, ci și să lupte spre unitate. Din știința însăși decurge efortul pentru unitatea științei. Intervenția filozofiei nu ar duce în acest caz decât la o accelerare nesăbuită și inutilă a acelei dezvoltări progresive care are deja loc în știință și la o nesocotire arbitrară a etapelor necesare acestei dezvoltări.
Știința caută unitatea, dar i se dă numai multiplicitatea și nu poate în niciun caz să știe a priori cât de puternice sunt sintezele la care a ajuns și dacă vor intra într-o zi în conflict cu faptele realității.
Abia ieri biologia a căutat să se contopească cu mecanica, fizica și chimia: astăzi ea, fără să ignore câtuși de puțin științele legate de

ea, încearcă mai ales să separe, să izoleze ceea ce aparține exclusiv fiziologiei sau biologiei. Observăm o tendință similară în psihologie. Într-un cuvânt, dacă stăm pe punctul de vedere al sintezei și al unificării, atunci intervenția filozofiei fie înseamnă o repetare inutilă a ceea ce a obținut deja știința, fie, în general, inutilă din punct de vedere științific și chiar dăunătoare.
Și într-adevăr, filosofia, mai ales în ultima vreme, străduindu-se să ia forme științifice, își propune cu totul alte sarcini, care nu au nimic în comun cu unificarea științelor. A privi filosofia ca pe o știință a științelor, a încerca să impună lucrurilor un principiu unic și neschimbător, nu este să cedezi unei erori metafizice? Dacă filosofia dorește să fie științifică (cum cred mulți gânditori acum), atunci ea trebuie să calce pe urmele matematicii, fizicii și biologiei, care mai înainte depindeau și de metafizică. Aceste spa

socialitățile s-au dezvoltat ca științe numai atunci când s-au eliberat complet de jugul metafizicii, astfel încât să recunoască numai acele legi pe care propriile lor obiecte le dictează. La urma urmei, filozofii nu s-au limitat niciodată la căutarea esenței care se presupune că stă la baza tuturor lucrurilor. În sfera cercetărilor lor au inclus întotdeauna și obiecte reale existente, date, cum ar fi fenomene mentale sau sociale, legile gândirii, regulile de conduită, condițiile de evaluare a frumosului sau operele de artă. Deci, nu este posibil să se construiască astfel de științe filozofice, care, aplicând la studiul obiectelor lor exact aceleași metode ca și alte științe, să corespundă pe deplin acestora din urmă?
Aceasta duce la ideea unei psihologii pur științifice, sociologie, logică, estetică și etică. Fiecare dintre aceste științe, care nu provine nicidecum din fundamente transcendentale, se bazează în întregime pe faptele domeniului său și din acestea derivă trăsăturile și legile acestui domeniu, pe baza unei metode strict experimentale. Se formează astfel un grup de științe, care se poate numi filozofice, deoarece investighează subiecte care au constituit întotdeauna principalul conținut al filosofiei și care, totuși, nu se aseamănă mai puțin prin metoda lor cu toate celelalte. Acestea sunt aceleași vechi probleme ale filosofiei, dar de acum înainte vor fi rezolvate cât mai științific posibil. În ceea ce privește acele întrebări ale filozofiei tradiționale care nu se încadrează în acest cadru, ele pot fi pur și simplu eliminate ca goale sau inaccesibile minții umane. Științele filozofice din acest punct de vedere sunt complet independente de filozofie.
Aceasta este probabil cea mai comună înțelegere a filozofiei ca știință în prezent. În loc de filozofie, avem aici totalitatea științelor filozofice. Este, parcă, un nou grup de științe ale naturii, care se deosebesc de restul doar prin obiectul său, alături de alte discipline care au fost mult timp izolate.
Poate această încercare de a fi ca alte științe să se bazeze pe succes? Metoda pur obiectivă a științelor naturii este într-adevăr capabilă să înțeleagă acel esențial și specific care distinge subiectul noului grup?

ştiinţă? O serie de oameni de știință se îndoiesc de acest lucru. Este posibil, se întreabă, să reducă psihologia, logica, etica, sociologia, precum fizica și mecanica, la nivelul unor științe particulare, luând

în considerare doar anumite părți ale naturii dintr-un anumit unghi de vedere, excluzându-le pe toate celelalte? Nu vedem, de exemplu, cum psihologia modernă, pornind de la faptul că toate fenomenele decisive sunt în cele din urmă stări de conștiință pentru noi, crește încetul cu încetul într-o știință universală și de bază? De ce nu ar trebui să pretindă același rol restul științelor filozofice pe care le-am menționat – logica, filozofia, istoria și sociologia? Se părea că avem de-a face cu părți separate ale întregului, dar de fapt se dovedește că fiecare parte vrea să fie un întreg:

„Du nennst dich einen Theil
Und stehst doch ganz vor mir".

Și, în sfârșit, sunt aceste științe cu adevărat experimentale, ca toate celelalte științe?

Să presupunem, totuși, că aceste îndoieli nu au nicio bază și că aceste așa-zise științe filozofice sunt într-adevăr destinate în cele din urmă să fie ca restul în toate. Cu toate acestea, întrebarea rămâne: rezolvă aceasta problema posibilității unei filozofii cu adevărat științifice? Dacă psihologia, logica, estetica, etica și sociologia sunt supuse unei metode strict obiective și inductive, atunci, desigur, ele vor deveni destul de asemănătoare științelor pozitive în sensul restrâns al cuvântului; mai pot fi numite filozofice într-un asemenea caz? Dacă dreptul de a fi numit filozofia științei este dat deja de faptul că se ocupă de obiecte care au aparținut cândva domeniului filosofiei, atunci în acest caz, la urma urmei, matematica și fizica și biologia pot fi pe bună dreptate clasate printre stiintele filozofice. Dar într-un asemenea caz, filosofia nu numai că nu moare, ci, dimpotrivă, înflorește ca niciodată, căci aceste științe au ajuns acum la o înflorire fără precedent. Pentru a fundamenta cu adevărat filosofia ca știință specială, este necesar să se țină cont de acele probleme care au constituit întotdeauna conținutul ei principal și asupra cărora o specială

sensul existenței ei. Și aceste probleme îmbrățișează, pe de o parte, relația obiectelor cu ideile de unitate, ordine și armonie, care apar minții umane ca fiind înzestrate cu un fel de putere superioară, pe de altă parte, definirea activității umane. în conformitate cu cel mai înalt și mai demn ideal, pe care nu ne aflăm decât într-o stare de imaginație.

Aceste probleme de necesitate rămân și vor rămâne întotdeauna în afara sferei acelei filozofii care dorește să devină un grup de discipline speciale corespunzătoare științelor matematice și naturale. Pentru o astfel de filozofie, numai faptele există și vor exista, adică date și rezultate observabile obiectiv ale activității umane, doar manifestări externe ale vieții interioare. Pentru știința experimentală nu este absolut important să știm ce este această activitate, ce este posibil și necesar pentru ea, dacă are vreun scop, dacă are valoare și dacă duce la progres. Toate aceste întrebări nu au sens pentru ea.

Dacă, așadar, filosofia, ca sinteză generală a științelor, are o valoare filosofică, dar nu are o valoare pur științifică, atunci filosofia, ca combinație de științe filozofice individuale, poate, fără îndoială, să ocupe un loc alături de științe pozitive, dar nici atunci nu merită nume de filozofie. Nici una, nici alta nu pot justifica ideile filozofiei științifice. Trebuie să renunțăm la ideea de a extrage filozofia din științe într-un mod analitic. Știința generează, justifică și presupune o singură știință. Filosofia, redusă la știință

ca unic criteriu al cunoașterii, fie pur și simplu intră în știință ca parte integrantă a ei, fie, neputând fi inclusă complet în ea, se transformă într-o fantomă evazivă, goală.
Cel care, nerecunoscând alte feluri de adevăr, decide să reducă tot adevărul la o știință pozitivă (matematică sau experimentală), va face bine să pună în arhive termenul de „filozofie"; căci într-un asemenea caz acest termen nu poate decât să ne inducă în eroare, sugerând

siglă.
certitudinea că putem, prin știință, să depășim propriile limite. Dar s-a dovedit pe deplin că nu există cale de mijloc între o filozofie a priori care pretinde că domină știința, sau chiar o ignoră complet, și între o filosofie presupusă științifică care iese din știință ca o floare care înflorește dintr-o plantă? Sau, în afară de separarea dualistă și unirea analitică, mintea noastră nu poate stabili nicio altă relație între ele?
III.
Teoriile care au încercat să stabilească o relație pur analitică între știință și filozofie au pornit de la ideea că știința, mai precis, știința naturii, este singura cale de cunoaștere (cunoaștere) și că, prin urmare, filosofia, în măsura în care dorește să fie cunoaștere, poate exista doar identificându-se cu știința. Este acest gând deja o propoziție dovedită sau doar un postulat care este încă supus verificării?
Este remarcabil că filozofia însăși a construit întotdeauna o teorie complet diferită despre evidența și certitudinea ei inerente decât cea pe care acum încearcă să i-o impună. Nu pe știința pozitivă, în adevăratul sens al cuvântului, și nu pe percepția pură, izvorul acestei științe, filozofia a considerat necesar să-și întemeieze cunoașterea, ci pe rațiune (rațiune), întrucât este o facultate de cunoaștere, net diferită de simpla constatare și clasificare a faptelor. Astfel, întrebarea care ne este în fața este: este posibil să identificăm dovezile raționale cu dovezi științifice, mai ales prin reducerea primei la a doua?
Într-un cuvânt, toate dovezile de corectitudine sau incorectitudine a conceptelor, altele decât cele ale științelor naturii, sunt de prisos acolo unde perfecțiunea absolută și dominația exclusivă a dovezilor științifice (naturale) sunt afirmate dogmatic. Dar nu se poate, referindu-se la faptul că în afara sferei științei, de necesitate, există viață, ființă, fapte care furnizează științei materialul ei, încearcă să pună filozofia printre acele obiecte care, în acest sens, nu se poate.

oferită nouă ca experiență direct existentă? Dacă filosofia ar fi doar un simplu fapt, materialul cercetării științifice, atunci în acel caz nu s-ar deosebi în niciun fel de astrologie și alte științe imaginare, care sunt și fapte, dar sunt în prezent de interes doar pentru un istoric sau psiholog, să pe care ar putea fi important să-i explicăm, cum, cu toată eroarea lor, aceste „științe" ar putea avea o influență atât de nemeritat de mare asupra minții umane. Unul din două lucruri: fie filosofia are o anumită legătură cu cunoașterea, adevărul (pe care, totuși, a afirmat întotdeauna), fie, după cum mulți au asigurat, este doar o poezie incoloră, o visare cu ochii deschiși. Dar orice cunoaștere în sine are deja o formă natural-științifică? Aceasta este întreaga esență a întrebării.

Trebuie să admitem că întreaga noastră viață practică se bazează pe cunoștințe cărora nu li se poate da caracterul de dovezi științifice. În primul rând, în viața de zi cu zi, ghicim, interpretăm și construim fapte, în loc să le observăm în mod obiectiv. Dar în afară de aceasta, după judecățile noastre, oricât de puțin raționăm în viața de zi cu zi, punctul de vedere al utilității, al plăcerii, al convențiilor și îndatoririlor lumești este întotdeauna amestecat și chiar este cel decisiv; totuși nu ne gândim niciodată să dăm acestor raționamente o formă științifică, care, totuși, cu greu ar fi posibilă. Aceasta este acea cunoaștere obscure și confuză, plină de infinit și viață, a căror realitate și importanță a arătat-o Leibniz în timpul său. O astfel de cunoaștere confuză nu trebuie ignorată: trăim în ea și, de fapt, ea formează baza științei însăși.
Deci, cunoașterea este mai largă decât știința. Ce definește cunoașterea? Nu este aceeași facultate pe care o numim rațiune, a cărei funcționare o observăm pretutindeni, până la cele mai mici acte ale omului și pe care filosofia, acel produs suprem al gândirii umane, dorește să o definească și, de asemenea, să-i dea o semnificație reală? Știința este o anumită formă, un anumit tip de cunoaștere. Aceasta este procesarea realității vii și infinite într-un număr finit de concepte puternice, strict definite, care pot fi

siglă.
comparați și reduceți unul la altul. Aceasta este o natură activă și creativă, transformată de om într-un spectacol, al cărui curs el caută să-l prevadă.
Rațiunea, în schimb, este gândirea umană (inteligența), luată în ființa sa cea mai profundă, unde se unește cu realitatea și cu viața. Gândirea științifică, adică acea gândire, care, separându-se de viață, o analizează, este o formă de gândire derivată și construită artificial. În sine, gândirea există și trăiește, observă și creează, recunoaște și direcționează, duce în egală măsură la practică și teorie, cunoaște prin acțiune și acționează prin cunoaștere. Rațiunea este totalitatea tuturor acelor propoziții și aspirații pe care gândirea le-a format, definit și generalizat în contactul său cu știința și viața. În timp ce mintea construiește știința și încearcă să pună ordine în viață, propriile sale creații o impulsează la activitate ulterioară. Își explică obiectivele pe care și le stabilește; urmărindu-le, alege calea cea mai de încredere. Aceasta este ceea ce Descartes a vrut să spună când a spus că scopul oricărui studiu ar trebui să fie ca mintea, îndreptată corespunzător, să poată forma judecăți adevărate și corecte cu privire la toate lucrurile care o întâlnesc pe drum. Și știa foarte bine că rațiunea nu este o normă, gata făcută în sufletul omului, care nu poate fi aplicată decât pasiv. La urma urmei, el însuși a considerat ca sarcina sa principală și neschimbătoare să-și dezvolte mintea, îmbogățindu-o continuu cu adevăruri și experiență de viață dovedite științific.
Rațiunea domină atât teoria cât și practica, ea există și se creează pe sine, se găsește sub anumite forme și totuși rămâne veșnic mobilă și receptivă la noile definiții; într-un cuvânt, această rațiune vie, la fel ca și știința, este o sursă și o regulă constantă a cunoașterii. Așa cum știința este comună tuturor oamenilor, o imagine clar identică a lumii pe care geniul uman a reușit să o dezvolte și să o construiască, tot așa este rațiunea o formă de gândire care, într-o anumită măsură, a devenit comună tuturor oamenilor civilizați. El nu are asta

obiectivitatea, care este caracteristică științei, adică certitudinea că fiecare reprezentare poate fi redusă la o experiență perceptibilă senzual, care poate fi repetată de orice persoană de nenumărate ori. Dar, pe de altă parte, el are ceva care înlocuiește această obiectivitate: și anume, acordul tuturor subiecților (inteligențe) gânditori cu privire la acele principii de bază în care se exprimă. La urma urmei, chiar și în ceea ce privește știința, este imposibil de spus cu certitudine care este principalul criteriu al obiectivității acesteia: într-un fapt exterior, sau într-un acord mutual intern al subiecților gânditori?

Înțelegerea minții umane în acest fel oferă filosofului o bază solidă pentru rezolvarea întrebării: sunt suficiente știința însăși și spiritul uman sau, în afară de știință, i.e. Mai exact, stiinta naturii, mai este loc de cunoastere, numita filozofie? Și cum ar trebui să ne imaginăm, în acest ultim caz, relația dintre cercetarea filozofică și cea pur științifică?

Dacă s-ar dovedi că caracterul dogmatic care odinioară a distins știința avea în spate motive cu adevărat serioase atât în trecut, cât și în viitor, atunci într-un asemenea caz nu ar mai rămâne nimic pentru filozofie decât să vegeta sub stăpânirea științei . Știința oferă unei persoane o certitudine care se limitează la reverență. Dacă această fiabilitate se referă nu numai la corespondența conceptelor noastre cu experiența, ci și la însuși fundamentele ființei, atunci, desigur, este complet lipsit de scop și absurd să cauți alte cunoștințe despre esența ființei. A analiza principalele rezultate ale științei, a le explica și a le aplica vieții practice — aceasta ar trebui să fie sarcina filozofiei, care se ocupă nu numai de știința fenomenelor, ci și a ființei; căci atunci știința însăși este de fapt filozofie, metafizică. Dar știința nu mai adăpostește astfel de intenții. Fiind, în esență, experimentală, își propune să stabilească senzații care, în condiții egale, sunt la fel caracteristice tuturor oamenilor și să reducă la cel mai mic număr posibil acele diverse tipuri de relații constante între senzații pe care trebuie să le observăm. . Natura interioară a lucrurilor sau, dacă doriți, elementele lor primare rămân în exterior

sfere de activitate ale științei. Știința ia în considerare numai rezultatele pe care ni le oferă direct fenomenele, ale căror condiții pot fi infinit diferite; ea încearcă să construiască din aceste fenomene un astfel de sistem care, rezumând, ca să spunem așa, experiența noastră, să ne ajute să restaurăm trecutul sau să prevedem viitorul.

• Deci, pe lângă întrebările pe care le are în vedere știința, mai este loc și pentru alte întrebări și este posibil, așadar, să le analizăm pe cele pe care le pune filosofia.

După o opinie destul de răspândită, problema filozofiei este problema lucrurilor în sine, chiar acele lucruri în sine ale căror fenomene exterioare le studiază știința; și într-adevăr, filosofia clasică părea să-și vadă sarcina în rezolvarea problemei ființei absolute, destul de independent de ideile pe care le avem despre ea. Dar așa cum știința a renunțat la dogmatism, tot așa, fără îndoială, a renunțat și filosofia la el; dar dacă ne uităm puțin mai atent la trecutul filosofiei, se va dovedi chiar că acesta, de fapt, nu a rezolvat deloc problema pe care și-a pus-o; crezând că investighează problema ființei în sine, ea a

investigat în esență relația dintre ființă și om, încercând să stabilească cum ne ajută sau ne împiedică în eforturile noastre și cum ar trebui să o folosim pentru a ne îndeplini destinul uman. Aceasta este, de fapt, problema filozofiei.
În timp ce omul de știință caută, pe cât posibil, să depersonalizeze datele imediate ale experienței și să le reducă la lucruri care se autodetermina reciproc, filozoful pune întrebarea înțeleaptă a antichității: τι πρός εμέ;—unde sunt eu? ce este, din punctul meu de vedere uman, ce este în ochii minții mele întregul univers din care fac parte? Are vreo relație mai strânsă cu mintea mea și cu dorințele mele, sau este doar o dezvoltare gigantică a forțelor oarbe, străine? Este doar întâmplarea și necesitatea oarbă, sau este, poate, indisolubil legată de liberul arbitru, pe care îl recunosc în mine, astfel încât acțiunea,

pe care mi-l atribui, are realitate și lasă asupra lucrurilor amprenta reală a minții și voinței mele? Și mai departe, ce este individualitatea? Nu este o iluzie și o eroare subiectivă, așa cum ar dori să ne asigure știința metafizică, sau poate fi împacat cu uimitoarea divizibilitate și impermanență a lucrurilor, cu dependența lor universală unele de altele, despre care știința ne vorbește în fiecare zi? Care sunt aceste lucruri în jurul meu? Ce sunt eu, eu însumi, pentru mintea mea? Chiar exist și în ce sens exist? În sfârșit: deoarece relația mea cu universul a fost deja determinată în prealabil, pot folosi universul în scopul de a-mi aranja viața umană și în ce constă această viață dacă vreau să corespundă idealului înalt al adevărului și al frumuseții? ?
Filosofia a ridicat și va ridica mereu astfel de întrebări, chiar și în fața științei, care, mizând pe deplin pe aplicabilitatea universală a metodei sale, urmărește să cucerească universul. Și, mi se pare, toate gravitează în jurul a două probleme centrale: 1) care este această lume pe care știința a separat-o de mine - ce este pentru mine? 2) Care este scopul meu și ce trebuie să fac pentru a-l îndeplini?
Dacă sarcina filozofiei se reduce la aceste probleme, atunci, se întreabă cineva, se separă ea complet de știință sau, în ciuda tuturor diferențelor, rămâne totuși într-o anumită legătură cu ea?
Filosofia diferă de științele particulare separate, ea nu coincide nici măcar cu știința cea mai generală, deoarece aceasta din urmă este teorie pură. Diferența dintre filozofie și știință este mult mai profundă decât diferența dintre oricare două științe separate.
Într-adevăr, fiecare știință își propune să separe obiectul de subiectul gânditor; obiectul pentru că se satisface, conţine în sine bazele dezvoltării sale. Fiecare știință își pune sarcina de a fi doar obiectivă. Orice știință merge așadar de la plural la unul, de la diferit la același. Desigur, știința se străduiește și să distrugă granițele și să unească diferite zone. Dar aceste eforturi ale spiritului nostru rămân cu totul ipotetice.

teze, a căror valoare este mai mică decât faptele, și nu deține pentru noi dovezi necondiționate: suntem imediat gata să le abandonăm de îndată ce intră în conflict cu experiența. Este foarte posibil ca științele individuale să fie închise în sine și să nu se reducă unele la altele, așa cum credea Auguste Comte. Progresul științific nu constă în unirea cu orice preț, ci în fixarea cu aceeași acuratețe a tuturor

diferențelor: atât pe cele pe care nu le mai putem reduce la altceva, cât și pe cele pe care reușim să le ascundem. La urma urmei, unde este garanția că natura este una?
Filosofia se comportă cu totul diferit. Deja în antichitate, era văzută nu numai ca o teorie, ci în același timp ca o practică: este dragostea de înțelepciune, adică la gândirea rațională legată de acțiune. Prin urmare, nu se gândește deloc să excludă subiectivul, creativul, posibilul, accidentalul; nu neagă viața, influența gândirii și voinței noastre asupra lumii faptelor. Dimpotrivă, ea caută să îmbrățișeze subiectivul și obiectivul în unitatea lor, în puternica lor dependență reciprocă, condiționată de unitatea minții noastre. Este acea știință activă, acea viață spirituală, a cărei idee era atât de dragă grecilor antici și a cărei esență este atât de greu de imaginat și de înțeles, așa cum arată veșnica dispută dintre intelectualism și pragmatism.
Fiind o știință practică, i.e. Unind speculația și acțiunea, filosofia conferă unității un sens complet diferit de știința în sensul propriu al cuvântului. Fără îndoială, atât în filosofie, cât și în știință, există o dependență reciprocă între conceptele de unitate și pluralitate. Dar în timp ce știința încearcă să aplice unitatea multiplicității, filosofia, dimpotrivă, consideră că este de datoria ei să aplice multiplicitatea unității. Știința nu se întreabă: este lumea rezonabilă și armonioasă? Filosofia explorează spiritul cu efortul său pentru existență, viață, influență, dominație și spiritualizare. În filozofie, spiritul caută să se regăsească în aceste lucruri, să le folosească în scopul dezvoltării și progresului său, în conformitate cu idealul și scopul său. El, desigur, nu poate afirma asta

a găsit pentru totdeauna principiul unității, conform căruia își poate regla conceptele și dezvoltarea. La fel ca în domeniul propriu, tot așa și în domeniul științei, el caută, bâjbâie, pornește de fiecare dată de la început și alege adesea noi drumuri. Dar în spatele fiecăruia dintre pașii lui se ascunde nu doar o pluralitate mai mult sau mai puțin redusă la unitate, nu doar o sinteză parțială mai mult sau mai puțin reușită, o aproximare empirică la o unitate ascunsă, ci în principal și, mai ales, ideea, înțeleasă în ea. unitate și universalitate, ca simbol absolut. Din această idee spiritul coboară la lucruri și la propria activitate, străduindu-se să se realizeze în ele și să se dezvolte prin ele. Filosofia este un suflet care caută un corp și își creează acest corp pentru sine, reacționând într-un mod special caracteristic lui la lumea în care este cufundat.
Dar dacă filosofia în acest sens este profund diferită de științe, atunci nu rezultă în niciun caz că se poate dezvolta independent fără a învăța nimic din știință.
Relația dintre filozofie și știință nu poate fi analitică nici în primul sau în al doilea sens. Filosofia nu poate pretinde că este ghidul științei: ea nu își poate furniza principiile științei și nici nu poate măsura valoarea rezultatelor sale. Devenind experimentală, știința a devenit practic independentă. Nu are nevoie de nicio condiție prealabilă. Își creează propriile metode, își stabilește principiile de bază și poartă în sine condițiile dezvoltării sale ulterioare. Pentru a fi ceea ce vrea ea să fie, are nevoie doar de observarea naturii și a libertății. Pe de altă parte, filosofia nu poate fi derivată nici din știință: o astfel de filozofie ar rămâne aceeași știință, doar sub un alt nume. Dar nu este posibil să se stabilească între filozofie și știință o altă relație, non-analitică?

Începând cu Platon, filozofii au încercat să arate că între coexistența actuală, contingentă și între conexiunea logică sau analitică propriu-zisă mai este loc pentru un alt tip de relație, care unește fără a se identifica, care recunoaște și întărește diferențele, îndreptându-le spre același scop. . Deci ideile lui Platon sunt reciproce

participă unul la altul, se combină fără a fi distruși sau absorbiți unul de celălalt. Iar cea mai recentă filozofie de la Descartes la Hegel nu realizează decât această idee a unei conexiuni reale și sintetice a lucrurilor, care nu se poate reduce nici la o legătură empirică, nici la o legătură analitică. Această idee fructuoasă, fiind dezvoltată progresiv, ne explică cum lucrurile pot fi atât complexe, cât și simple, conectate și independente, necesare și libere. Aceasta este o legătură rațională, în sensul special al cuvântului, în același timp contingentă, concretă și inteligibilă, supusă legii corespondenței, și nu necesității mecanice.
Dacă nu le-am lipsi filozofia și știința de legătura lor reciprocă și nu le-am reduce una la alta, nu ar fi posibil să le conectăm în acel sens subtil și vital pe care au încercat să-l stabilească metafizicienii?
Considerând științele nu numai din punct de vedere științific, ci și din punct de vedere al rațiunii, nu se poate să nu observăm o diferență puternică între ele, tocmai în atitudinea lor față de practică și față de viață. În timp ce științele mecanice și fizice reușesc aproape perfect să regleze practica vieții care depinde de ele, științele biologice și umane nu se pot lipsi de o interpretare constantă și completare din partea acelei cunoștințe vii pe care le extragem din experiența concretă, ghidată de bunul simț. și rațiunea. Conceptele matematice și mecanice pot fi definite aproape în mod adecvat de alte concepte, care fie pot fi definite, la rândul lor, fie par a fi date atât de simple, generale ale experienței, încât, în mod corect sau greșit, nu mai văd nicio obscuritate și nu mai este nevoie de mai multe. analiza.. Situația este diferită cu conceptele folosite în științele biologiei, psihologiei și științelor umaniste. Subiectele studiate de aceste științe nu pot fi acoperite decât foarte incomplet și imperfect de conceptele pe care le au la dispoziție; aceste concepte nu înlocuiesc atât experiența directă a omului, cât apelează la ea. Luați în considerare, de exemplu, legea psihologică de asociere a reprezentărilor prin asemănare sau vecinătate. Ce valoare a făcut

ar fi această lege, dacă nu am adăuga că asemănarea și vecinătatea depind, la rândul lor, de subiect, de atenția lui, de personalitatea lui, de întreaga sa ființă? În ceea ce privește ființele vii, fenomenele se reduc în principal la un tip special de reacții. Ideea unei astfel de reacții este legată de ideea unui subiect care există ca atare și nu este reductibilă la o realitate pur obiectivă. Cu cât psihologia se îndepărtează în continuare în investigațiile sale de proprietățile materiei grosiere, cu atât este mai mare rolul pe care trebuie să-l atribuie subiectului, dacă dorește cu adevărat să investigheze fenomenele în toată originalitatea lor și să nu le rateze, echivalându-le cu fenomene de o ordine mai elementară. Dorind, de exemplu, să dam o definiție a fenomenelor religioase numai pe baza semnelor obiective, se poate obține cu ușurință o teorie aparent științifică, dar care distruge complet toate cele mai ciudate și mai

esențiale care stau la baza acestor fenomene. Această originalitate poate fi descoperită doar dacă luăm în considerare semnele fenomenelor nu numai din punct de vedere obiectiv, ci și din punct de vedere intern, subiectiv. Ritualurile și dogmele dobândesc semnificație religioasă numai datorită acelui înțeles interior pe care omul le pune. Astfel, nu toate științele stau pe același plan. Ele formează mai degrabă o scară, pe treapta de jos a cărei știință se ocupă de lumea pur obiectivă; în vârful scării, știința, dimpotrivă, se bazează pe idei subiective care îi dau viață și sens. Și aceasta înseamnă că, încercând să extragem din lucruri o reprezentare obiectivă adecvată acestora, știința ne obligă să admitem în același timp că în realitatea reală subiectivul are aceeași existență și realitate ca și obiectivul și că, în consecință, filosofia, investigând relația dintre subiectiv și obiectiv, are același drept de a exista ca și științele pozitive. Nu se poate spune că filosofia decurge logic din științe sau intră în ele, dar, fără îndoială, știința evocă filozofia, ne îndeamnă să o studiem. O altă latură a științei, ne excită mințile, forțează

siglă.
lasă-ne să ne complacăm în filozofie. Științele urmăresc obținerea unui obiect independent de stările individuale de conștiință, existent de la sine și explicabil din sine. Și parțial ei realizează, într-adevăr, acest scop al lor, dar în același timp nu pot decât să apeleze la creativitatea liberă și independentă a spiritului, care mărturisește la fiecare pas despre realitate și rolul vieții subiective și în același timp confirmă existența unei alte lumi, percepută în mod egal de toate ființele conștiente. Ar fi o risipă de efort să încercăm să explicăm din influența lumii exterioare asupra subiectului gânditor reacția care are loc în el, care determină în subiect să-și imagineze în afara lumii sale mincinoase, obiective, ca pe ceva solid și universal.
Obiectivitatea în esență este obiectivare. Mintea însăși își construiește fapte și legi, care apoi creează lumea reală, independent de impresiile și voința omului. Desigur, el construiește această lume nu după propria sa voință și are dreptul de a presupune că construcțiile sale sunt în relație directă cu ordinea oportună a lucrurilor înseși; dovada in acest sens este faptul ca aceste constructii ale sale isi ating tot mai mult scopul, dominarea naturii. Dar dacă luăm în considerare discrepanța enormă care există între acțiunea lucrurilor asupra minții noastre și efectul său invers asupra lucrurilor, atunci trebuie să ajungem la concluzia că succesul creativității subiective a minții umane se bazează mai degrabă pe ea cunoscută. relația cu ъ lucruri decât o transformare inexplicabilă în conștiința noastră a lucrurilor în știință.
În știință, mintea caută să șteargă urmele propriei creativități. El reușește acest lucru doar datorită unei serii întregi de trucuri subtile și complexe. Dar niciodată nu vom putea ajunge la o desăvârșire absolută, la o asemenea stare a științei când ea s-ar putea dezvolta deja singură, fără ajutorul gândirii, fără căutări obositoare, fără lupta geniilor. Știința este crearea de simboluri, iar aceste simboluri nu sunt niciodată adecvate, niciodată complete* și necesare. Nici o mână de lucru nu poate fi păstrată nici măcar o dată

zvâcniți-vă fără creatorul dvs. Știința nu există: într-adevăr, există doar muncă științifică, o străduință nesfârșită de a adapta lucrurile

la rațiune și rațiunea la lucruri. Cel mai real lucru din știință este mintea care îl creează.
Astfel se sugerează trecerea de la știință la rațiune, iar analiza științei din toate părțile ne conduce la filosofie.
Acesta este caracterul pe care îl asumă, în consecință, relația științei cu filozofia: această relație nu este nici necesară, nici arbitrară; este contingent și rațional, accidental în măsura în care este rațional.
Relația dintre filozofie și știință este de același caracter. Între o filozofie care ignoră știința și o filozofie care este un extras din științe, mai există ceva al treilea, intermediar între ele. Rațiunea recunoaște că filosofia poate folosi știința fără a se contopi cu ea. Astăzi este mai clar ca niciodată că filosofia nu poate continua să existe și să se dezvolte fără a lua parte la progresul științelor pozitive. Științele ne furnizează totalitatea tuturor acelor formule care s-au dovedit a fi cele mai necesare pentru noi în sensul de a ne orienta în complexul labirint al fenomenelor și în sensul de a le folosi pentru a ne atinge scopurile. Dar asta nu este tot. Științele se ocupă în felul lor de aceleași subiecte cu care se ocupă filosofia; ei încearcă să explice viața subiectivă, gândirea, cunoașterea, activitatea, viața socială, viața artei, știința, filozofia. religii. El caută concepte dovedite sau demonstrabile la toate subiectele, care să fie clare pentru fiecare persoană, fiecare ființă rațională. După aceasta, cum să nu admitem că cultul științei se sugerează atât filosofului, cât și practicianului, în general, oricui caută dezinteresat adevărul?
Filosoful trebuie, după Descartes, să se hrănească cu știință: de aceasta depind progresul minții sale și temeinicia judecăților sale. Dar cum anume ar trebui să-l folosească?
Știința în ultimă analiză este cunoașterea faptului. Problema filozofică este trecerea de la fapt la cauză și scop. Pentru a extrage aceste principii eterogene din faptele în sine conform tg 6
Logos.
82
siglă.
un mijloc de inducție științifică ar fi, evident, o întreprindere fantastică. Dar nu se poate începe să interpreteze textul fără a analiza mai întâi acest text în modul cel mai amănunțit. Științele sunt datele imediate ale unei probleme filozofice. Pentru a ne ridica deasupra lor, este necesar în primul rând să ne bazăm pe propriile lor definiții. Dacă cineva poate ști fără a înțelege, nu se poate înțelege fără a ști.
Prin urmare, în practică, este imposibil să se tragă o linie între cercetarea științifică și munca filozofică adecvată. Într-un filozof adevărat, ei nu sunt separați unul de celălalt și unul tinde inevitabil spre celălalt. Aceasta ne explică de ce munca filosofică pare adesea să se bazeze pe știință. Un filozof care posedă cunoștințe științifice mari va începe cel mai probabil să-și exprime gândurile în legătură cu acele date științifice care l-au îndemnat la cercetarea filozofică; judecând după o singură limbă, s-ar putea chiar crede că ai de-a face cu un om de știință pură. Dar dacă te gândești cu mai multă atenție la punctul lui de vedere și în întregul curs al gândirii sale, atunci vei vedea imediat amprenta rațiunii și a spiritului asupra tuturor raționamentelor sale care depășesc limitele inducției pure. Filosoful-om de știință, desigur, se străduiește și el la o anumită obiectivitate; dar fiind filosof, el ia drept criteriu de certitudine

nu corespondența gândirii sale cu faptele, care ar fi un criteriu pur negativ, ci corespondența gândirii sale cu toate celelalte acte mentale.
O astfel de înțelegere a relației dintre știință și filozofie ar rezista cu greu criticilor dacă filosofia ar fi privită în principal ca un sistem de concepte abstracte care se dezvoltă continuu în timp. Știința vrea să fie un astfel de sistem. O știință completă ar trebui să fie un singur sistem în care toate formele de ființă, clar definite, să-și găsească locul. Pentru a găsi o formă sistematică, filozofia nu ar avea de ales decât să se agațe de știință pentru ca, în cele din urmă, fie să se îmbine complet cu ea, fie să intre în conflict cu ea. Cunoașterea realizată, sistematică, este, până la urmă, știință.

Filosofia a construit sisteme. Cine să spună că și-a pierdut timpul? Când a construit sisteme, nu era încă separată de știință și, neconștientă încă de semnificația sa independentă și autosuficientă, a luat forma inerentă științei. A confundat inconștient universalitatea concretă, o unitate vie dată și căutată, cu o universalitate abstractă, cu o unitate imobilă dată odată pentru totdeauna, din care știința pleacă în ipotezele ei. De fapt, acel sistem, care pentru știință este final și limită, pentru filozofie servește doar ca punct de plecare și mijloc. Știința trece de la fapte la legi, de la accidental la necesar, de la cunoștințe disparate la sistem. Filosofia trece de la formulă la idee, de la idee la gândire (pensée) și la viața interioară. Din sistem, din știință, se ridică la faptul concret, pe care îl consideră în cea mai strânsă legătură cu rațiunea, cu activitatea liberă și creatoare.
Trebuie să spunem, deci, că în filosofie spiritul filosofic trebuie să fie pus deasupra sistemelor care ies din el, în care se exprimă și pe care le lasă mereu în urmă. Desigur, nu se poate nega valoarea enormă a sistemelor filozofice: ele exprimau în mod viu credința minții umane într-o armonie profundă între ea și lucruri. Dar sensul lor concret s-a rezumat mai ales la faptul că au creat, întărit și dezvoltat spiritul filosofic, care a căutat să-și găsească expresia în ei. În măsura în care spiritul filozofic, grație versatilității și forței construcțiilor sale, devine din ce în ce mai conștient de natura specială a activității sale, ajunge și la conștientizarea că sistemele filosofice, în cele din urmă, nu sunt atât de importante pentru a ea, și că, limitându-se la ele, nu s-ar lega decât în dezvoltarea sa. Rațiunea filozofică nu urmărește să contemple o unitate dată, din care se obține un anumit număr de linii din nou date, ea caută să introducă o armonie posibilă și rezonabilă în relațiile dintre ființele reale. Ea stabilește, indiferent de relațiile accidentale de conviețuire și de relațiile necesare de identitate, încă și alte conexiuni, numite sintetice, - conexiuni.

între entităţi reale, ireductibile unele la altele. În același timp, se pare că transgresează conceptul lui Kant de relație sintetică, pentru că la Kant entitățile interconectate continuă să existe una în afara celeilalte, sunt impenetrabile unele față de altele, ca niște corpuri care umplu spațiul. O conexiune metafizică nu este un fir legat la ambele capete de două obiecte complet separate. Este mai degrabă, așa cum credeau grecii, o armonie sonoră, care unește două sunete diferite și care se pătrund reciproc într-un acord estetic complet și unic:

παλίντονος άρμονίη. Filosofia nu este o știință a unității, ci mai degrabă a reconcilierii și a armoniei. Unește fără să distrugă, stabilește o relație și o legătură puternică între unul și mulți.
A priva spiritul filozofic de lupta pentru sistem ar însemna să-l slăbești și să-l împingi la o moarte lentă. Spiritul se realizează numai în literă. Dar sistemele în sine trebuie să devină din ce în ce mai flexibile și pline de viață în timp. Istoricii filozofiei au observat de mult faptul că gânditorii care nu au dat sisteme complete, cum ar fi, de exemplu, Luther, Galileo, Newton, Montaigne, Pascal, Rousseau, Goethe - poeți, moraliști, oameni de știință, genii religioși, artiști, au avut un impact asupra dezvoltării gândirii filozofice o influență la fel de profundă ca și filozofii reali.
Recurgând acum la cele mai învățate sisteme, acum respingându-le cu totul, spiritul filosofic ne va dezvălui astfel, cu tot mai multă imediate, esența sa suprasensibilă, ca un artist al cărui geniu este mai înalt decât creațiile în care se exprimă.
IV.
Acesta este sensul dezvoltării filosofice, care rezultă din compararea filozofiei cu știința. Aceasta determină deja poziția filozofiei noastre în raport cu filosofia vremurilor trecute.
Dacă filosofia ar fi doar un extras din științe, atunci vechile sisteme filozofice nu ne-ar interesa. Cunoștințe științifice deținute de filozofi

de altădată, pentru noi nu mai mult decât începuturile, ignoranța, greșelile. De altfel, vechii filozofi aveau încă naivitatea de a crede în gândire; gândeau pentru satisfacerea rațiunii lor. Pentru un om de știință naturală, studiul sistemelor filozofice este doar o ramură a istoriei trecutului. Dacă se poate învăța ceva din aceste sisteme, este doar din punct de vedere psihologic: ele pot fi folosite pentru a studia mecanismul gândirii umane, la fel cum un geolog, prin aranjarea straturilor scoarței terestre, studiază dezvoltarea. de forţe care au acţionat în formarea pământului. Pentru a studia și conținutul acestor teorii filozofice, i.e. a lua în considerare modul în care se raportează ele la adevăr – acest lucru nici nu ar intra în capul celui care consideră științele pozitive ca fiind singura expresie a adevărului.
Situația este cu totul diferită dacă spiritul are propria sa existență și propria sa valoare specială și dacă sarcina filosofului este să cunoască această valoare, urmând după cel mai bun din gândirea înaltă a lui Aristotel, dată de el în cuvintele: νόησις νοήσεως νόησις. În acest caz, filosofia nu pleacă, de fiecare dată, de la început, ceea ce ar fi inevitabil dacă ar fi luat ca rezultat al tuturor cunoștințelor științifice acumulate la un moment dat; apare ca o dezvoltare omogenă, ca ceva esențial întreg, în ciuda tuturor schimbărilor, ca o creativitate eternă, în care prezentul este legat de trecut și de viitor printr-un fir de continuitate: acesta este peren-nis philos *>
phia a lui Leibniz. .
Spiritul, hrănit din științe și experiența vieții, în esența lui nu provine nici din știință, nici din viață; dar crește și se determină atât prin ascultarea lucrurilor, cât și prin dominarea lor. Unificat în dezvoltarea sa, cu cât se recunoaște mai mult în trecut, cu atât îl studiază mai mult, la fel ca atunci când studiem detaliile copilăriei unei persoane, găsim deja foarte devreme aproape toate trăsăturile caracterului său în embrion. Din faptul că filosofia se va apropia din

ce în ce mai mult de știință, studiul marilor filozofi nu își va pierde nici interesul, nici semnificația. Spiritul, spune Goethe, are acea particularitate care excită etern viața spiritului: Dies ist die Eigenschaft des Geistes, dass er den Geist ewig anregt.

Filosofia „Evoluției creative” (A. Bergson).

Expunere și critică.

Articol de R. Kroner.

Filosofia lui A. Bergson *) îmbină elemente ale gândirii infinit de antice și complet moderne. Ea nu se complace în raționamentul transcendental, care i-ar putea zdruncina și slăbi impulsul inițial de a rezolva ultimele probleme metafizice, dar nu este mai puțin convinsă că lumea este fundamental complet irațională și că omul, ca filozof, trebuie să fie purtătorul nu numai intelect, ci și voință vie de creativitate. Fuziunea acestor două elemente, metafizic și antiraționalist, duce la crearea unei filozofii intuitive. Intuiția reprezintă pentru el viața imediată, auto-înțeleasă și reală. Intuiția vrea și trebuie să înțeleagă dintr-o privire toată diversitatea fenomenelor, ca un întreg, și să o introducă pe deplin în lumea cunoașterii.

*) În limba rusă, există încă o traducere departe de a fi satisfăcătoare a lucrării principale a lui Bergson, Creative Evolution. În prezent, Datele imediate ale conștiinței (în ediția Russkaya Mysl) și Materia și memorie (în ediția Jukovski) sunt în curs de traducere. Traducerea articolului lui Bergson „Introduction to Metaphysics” va fi, de asemenea, atașată la prima traducere.   Ediție.

Oricine, în principiu, consideră o astfel de întreprindere prea îndrăzneață și nepotrivită pentru forțele gândirii științifice, se uită la o astfel de metafizică precum Hegel se uită la arta romantică. Arta romantică, spune Hegel, marchează apariția artei dincolo de ea însăși sub forma artei însăși, distrugerea formei estetice în favoarea unui conținut absolut, a cărui reprezentare vizuală depășește mijloacele modurilor estetice de transmitere. În mod similar, metafizica, care urmărește să stăpânească absolutul în puritatea sa, se poate spune că este ieșirea cunoașterii dincolo de ea însăși sub forma cunoașterii însăși și, prin urmare, trebuie să conducă în mod necesar la distrugerea legilor specifice ale cunoașterii, la sine. -distrugerea științei. Această trăsătură caracteristică a întregii filosofii romantice, dacă numai prin aceasta înțelegem metafizica în sensul indicat al cuvântului, o regăsim și la Bergson. O astfel de filozofie, ca orice altă viziune asupra lumii, pretinde interes filosofic, indiferent dacă apare sub o formă artistică, religioasă sau logică. Este întotdeauna puternic colorat de un caracter personal și, prin urmare, este semnificativ doar dacă provine dintr-o personalitate remarcabilă și originală. Mi se pare că ambele calități ar trebui recunoscute lui Bergson.

Dar mai există încă un motiv pentru care luarea în considerare a unui astfel de sistem filozofic poate fi de importanță pentru știință. Așa cum arta romantică, în ciuda „dezintegrarii formei estetice pe care a provocat-o, se remarcă prin meritul estetic înalt și realizează mari valori artistice, tot așa în filosofia romantică sunt pronunțate motive logice și raționamente și gândire valoroase pentru știință. Eliberarea lor din coaja colorată individual și cunoașterea semnificației lor sistematice ni se pare o sarcină tentantă. Adevărat, o astfel de fragmentare și modificare nu oferă o imagine a întregii construcții filozofice și încalcă unitatea și izolarea acesteia. Fiecare sistem

filozofic, și mai ales unul romantic, se dovedește în realitate a fi infinit de divers și constituie o individualitate de ordinul cel mai înalt; orice încercare

reproducerea sa, ca punct de intersecție a diverselor tendințe filosofice, este sortită eșecului dinainte. Având în vedere acest lucru, ancheta noastră trebuie să urmeze calea următoare. În prima parte, vom încerca cât mai exact posibil să descriem filosofia lui Bergson în trăsăturile sale principale cu toate contradicțiile ei inerente, să transmitem propriile argumente și să o prezentăm ca un întreg. În a doua parte, vom încerca să izolăm motivele sistematice generale ale acestei filozofii și să o supunem unei evaluări critice.
eu.
PREZENTARE.
a) Principalele motive ale sistemului.
Așadar, sarcina noastră imediată este să înțelegem și să prezentăm filosofia lui Bergson, pornind de la personalitatea sa și personalitatea sa - Filosofia lui. Mi se pare că o analiză a titlului celei de-a treia dintre lucrările sale majore, Evoluția creativă, constituie cel mai convenabil punct de plecare pentru a cunoaște în esență acest gânditor și a se transporta în chiar centrul gândurilor sale. De fapt, forța motrice a acestei filozofii constă în dorința de a acorda personalității creative și contemplative, în continuă expansiune și iluminatoare, locul său de drept în tabloul general al lumii. „Doar cel care a gustat libertatea poate simți dorința de a face ca totul să se asemene, de a o extinde la întreg universul”, spune Schelling. Așadar, Bergson găsește în lume obiectul, ca bază și esență a lucrurilor, ceea ce el însuși experimentează în sufletul său: creșterea constantă a ideilor sale, libertatea artistică cu care creează în mod creativ toate gândurile noi și mobilitatea vie și activitatea neobosit. a spiritului său. Filosofia sa este o opoziție împotriva mecanizării și reificării lumii, o reacție împotriva lucrării raționale reci a științelor matematice ale naturii și un protest împotriva depersonalizării și devalorizării.

viaţă. Viața însăși trebuie să triumfe asupra intelectului, să se ridice împotriva aservirii raționalismului abstract și a atomismului; aici actul artistic apare cu cererea de justificare și recunoaștere a conținutului său și pretinde a fi un interpret mai bun al sensului lumii decât teoria, care descompune tot ce există în puncte moarte, mișcându-se în spațiu; voința liberă indivizibilă își afirmă aici independența față de materie, primatul și individualitatea sa, spre deosebire de circulația particulelor veșnic egale urmând legi veșnic neschimbate.
Cu toate acestea, aceste forțe vii nu numai că își găsesc în realitatea moartă și, în ciuda acesteia, locul lor cuvenit, ci chiar și ele dobândesc semnificația acestei realități și, la rândul lor, indică cercetării raționale acel loc modest care îi aparține exclusiv și îi aparține. în univers, în creativitatea vie.evoluţia lumii. Nu numai noi, adică. subiecți, suntem ființe bolnave, creatori și artiști, nu numai că ne îmbunătățim într-o dezvoltare în continuă progres, dar universul, Absolutul însuși devine și viața, este o forță formatoare creativ care animă materia și creează imagini din ce în ce mai noi și mai bogate. , până la omul liber, stăpânul materiei subjugate. Astfel, noi înșine suntem valurile acestui curent crescător; ne aflăm în

fruntea acestei dezvoltări de sine și a deschiderii lumii, care se străduiește înainte; în fața noastră, acest impuls atinge punctul cel mai înalt de până acum. Dar el însuși se străduiește mai departe, lăsându-ne în urmă, pentru că nu suntem decât întruchipări materiale trecătoare, trecătoare și unice, ale energiei vitale inepuizabile. Întrucât universul însuși este plin de viață și aspirații, ne putem apropia de el doar întorcându-ne privirea către procesul viu al voinței din sufletul nostru. Intuiția este cea mai contemplativă voință. Este imposibil să-L înfățișăm pe Dumnezeu prin gând, el nu este o idee care se odihnește în sine, nu o formă pură, ci mișcare, devenire, creștere. Într-un act liber de fantezie artistică, el își dezvăluie viața, iar apoi actul Său creator se repetă în noi. <Că lumea lucrurilor poate fi creată, nu înțelegem, dar întărirea și creșterea propriului agent

fiecare este capabil să experimenteze în sine”. Acest tip de activitate este esența lumii.

Aceste gânduri, sau mai degrabă comparații, transmit în termeni generali imaginea lumii pe care o pictează Bergson. Luate în forma în care ne-am familiarizat acum cu ele, ele nu par deloc noi; dimpotrivă, în minte ies imediat la iveală construcții istorice binecunoscute ale vremurilor vechi și noi, cu care seamănă evident. Originalitatea lor constă, pe de o parte, în modul în care Bergson le introduce și fundamentează și, pe de altă parte, în faptul că Bergson refuză să transforme aceste comparații în concepte, că el însuși este perfect conștient de ceea ce spune în analogii și numai în analogii în general se poate vorbi despre adevărata natură a lucrurilor. El nu vrea să dea cunoaștere rațională în sensul obișnuit al cuvântului, ci doar intuiție, viziune asupra lumii în sens literal. Dacă încerci, spune el în repetate rânduri, să definești realitatea în fluxul ei mereu în mișcare printr-un concept, să o desemnezi cu un cuvânt, atunci se estompează în același moment; eludează orice formulă, orice fixare și denumire. Nu există nimic care, dat în definiție, să nu-și piardă caracterul său primar de adecvare la realitate. Cuvântul este aspru, spune el, creează contururi dure, ascuțite; privează, în virtutea universalității sale, lumea care ne-a fost imediat dată de caracterul ei individual și personal și, astfel, transformă fără discernământ totul în lucru, într-o repetiție indiferentă, în identitate. Nicio limbă din lume, chiar și cea mai adaptată limbă a artistului, nu este capabilă să exprime pe deplin adevărata esență a lucrurilor; dar cu toate acestea, nu ne este ascuns; fără acele concepte și scheme în care le îmbrăcăm de obicei și imediat lucrurile ne devin clare până la capăt și le contemplăm în adevărata lor realitate. Prin urmare, Bergson este forțat să abandoneze dezvoltarea metafizicii ca sistem de concepte. Un astfel de sistem rămâne întotdeauna doar la orizontul considerațiilor și raționamentelor sale, care gravitează în jurul lui,

ca în jurul centrului său îndepărtat. După ce ne-am stabilit astfel în centrul sistemului, făcând cunoștință cu spiritul său, cu tendința sa principală, trebuie să ne deplasăm la periferia acestor construcții și să vedem cum își conduce și fundamentează Bergson viziunea în rezolvarea unor probleme particulare.

b) Opoziţia dintre realitatea imediată şi cea abstractă (begr ifflich).

Să începem cu antiteza pe care Bergson o stabilește între concept și realitate. După cum puteți vedea, această opoziție se exprimă în primul

rând prin faptul că conceptul, datorită universalității sale, este incapabil să îmbrățișeze realitatea veșnic nouă și veșnic individuală. Prin urmare, realitatea abstractă oferă doar o imagine foarte distorsionată a realității imediate; tot ceea ce nu este în armonie cu proprietățile conceptelor laturii și trăsăturilor lumii date direct către noi, pur și simplu omite și ignoră. Dar mai mult decât atât, investește chiar în proprietățile materiale date direct ale conceptelor care îi sunt străine și, astfel, se dovedește, pe de o parte, mai bogată, pe de altă parte, mai săracă în comparație cu realitatea neinterpretată. O astfel de denaturare a materialului primar prin formarea științifică a conceptelor se răzbună ulterior sever prin faptul că orice gânditor care pleacă de la conceptul format (das Begriffene), și nu din materialul primar, trebuie să eșueze atunci când încearcă să reconcilieze elementele opuse și adu-le la un singur stvu. Nici un motiv, oricât de ingenios, nu poate, prin intermediul teoriilor moniste, să alunge contrariile și inflexibilitatea conceptelor, pentru că sunt imagini artificiale inventate de om pentru ușurarea folosirii lucrurilor în vederea satisfacerii nevoilor sale. Ele apar din cauza unui interes practic și vital, nu speculativ și, prin urmare, în mod evident, nu sunt în măsură să satisfacă cerințele gândirii speculative. Aceste cerințe vor fi satisfăcute numai dacă ne întoarcem la contemplarea însăși. Iar unitatea, adevărul și realitatea ar trebui căutate înaintea oricărei forme de concepte, și nu în spatele și nu deasupra ei:

Bergson ar fi putut să dezvolte aceste gânduri în următoarea ordine: să investigheze mai întâi proprietățile conceptelor, apoi transformarea realității cauzată de acestea și, astfel, să restabilească contemplația pură neformată de concept. Cu toate acestea, el nu alege această cale, ci compară direct realitatea formată însăși cu datele directe ale conștiinței, adică nu urmează o cale logică, ci metafizică. Mai târziu vom reveni asupra acestei diferențe, acum vom urmări comparațiile lui Bergson și vom vedea ce diferențe stabilește în anumite domenii ale ființei între experiența primară și științifică, mai precis natural-științifică prelucrată. Deoarece această distincție este cel mai pronunțată acolo unde avem de-a face cu faptele conștiinței și interpretarea lor psihologică, Bergson începe în primul rând cu o critică a psihologiei. Apoi încearcă să stabilească, găsite de el în stările mentale, indicii ale adevăratei structuri a realității în afara sferei psihicului și, în acest fel, își extinde psihologia intuitivă, opusă celei discursive tradiționale (Be-griffs psychologie), la limitele metafizicii intuitive.
Psihologia discursivă se străduiește, ca orice știință rațională, să mecanizeze pe cât posibil stările vieții mentale. Mecanica, pe de altă parte, transformă fiecare proces temporal într-un proces geometric-spațial, succesiunea în simultaneitate, schimbarea într-o repetare a elementelor identice. Din experiența concretă a duratei face o simplă exterioritate, reduce procesul concret de mișcare într-un mod pur extern la un sistem de puncte separate spațial situat într-un plan care este el însuși nemișcat. În cele din urmă, anticipează viitorul prin calcul. Astfel, fluxul irațional indefinibil al timpului devine pentru ea o relație numerică. Prin urmare, nici una dintre formulele sale nu ar fi schimbată, chiar dacă timpul multor milenii și chiar întregul trecut, prezent și viitor s-ar reduce la o secundă. Pentru o minte care cunoaște ultimele legi și, prin urmare, este capabilă să prevadă

întregul curs al vieții lumii, din momentul prezent și terminând cu eternitatea, pentru o astfel de minte într-un mod mecanizat.

în lume nu s-ar fi întâmplat deloc; ar fi ca un geometru care caută relațiile infinite dintre punctele spațiale, deja destinate unui sistem de linii mort și nemișcat. Dar, așa cum geometria aduce ordine și măsură în spațiu doar cu ajutorul conceptului de punct fix, tot așa și mecanismul atinge acest scop numai prin construirea ultimelor unități fixe, datorită cărora reușește să transforme fluxul inseparabil al ființei. într-un sistem de lucruri separate, izolate, moarte împinse din afară. Deci mecanismul psihologic face din suflet o parte a spațiului, unde, conform legilor neschimbate, ultimele elemente mentale sunt atrase și respinse. Aceasta înseamnă că și în acest spațiu el distruge conceptul de proces, distruge posibilitatea a ceva complet nou și vede în diversitatea și bogăția evenimentelor interne, în continuitatea nedivizată, fluidă a dezvoltării interne, doar produsul monotonia și imobilitatea care stau la baza acesteia. Sub diversitatea pestriță a vieții, el plasează o schemă spațială omogenă cu relațiile ei cantitative măsurabile și crede că abia acum i se dezvăluie adevărata realitate și esența ei.
Dar dacă încercăm să refacem întregul din părți separate, să construim o conștiință direct dată prin intermediul legilor asocierii, atunci vom observa cu ușurință abisul de netrecut dintre aceste lumi și vom spune cu certitudine care dintre ele este artificială și care este lumea reala. Această prăpastie devine deosebit de clară pentru noi de îndată ce încercăm să definim sau să justificăm liberul arbitru. Cine acoperă viața specifică a sufletului cu scheme preluate din lumea exterioară și o subordonează principiului izolării elementelor și repetarea lor conform legii, cade neapărat în determinism când definește libertatea. De altfel, nu se poate mecaniza viața psihică fără a o priva în același timp de toată vitalitatea ei; căci se desfășoară nu într-un spațiu omogen, ci într-o durată eterogenă. Senzațiile nu sunt atomi morți, care ar putea fi măsurați și ale căror mișcări și modificări

ar fi calculat. Dimpotrivă, toate stările sufletului sunt în flux constant, nu este nimic stabil și identic aici și nimic nu se întoarce din nou în aceeași formă. În timp ce particulele de materie sunt situate una lângă alta, iar forțele motrice se pretează la simpla adăugare, senzațiile și sentimentele se pătrund unele în altele și în fuziunile lor formează stări noi neașteptate, neprevăzute, până acum inexistente. Nicio logică și nicio matematică nu domină această existență irațională, întrucât orice logică, și cu atât mai mult orice construcție matematică, nu poate ajunge decât la universal; identitatea este legea fundamentală a înțelegerii noastre. În suflet, dimpotrivă, fiecare senzație este ceva personal, individual și viu, care este mereu în proces de transformare, care revine din nou îmbogățit și mereu într-o formă oarecum schimbată. Unde ar rămâne farmecul și frumusețea amintirilor noastre dacă ar fi doar un agregat al elementelor existente anterior? Ce diferență ar rămâne atunci în general între percepție și reamintire, între reprezentarea primară și recunoașterea ei? Pentru materia mecanizată, timpul trece fără urmă, doar în lumea vie își lasă urma și astfel o deosebește de tot ce este mort. Materia există ca numerar etern, nu are memorie, este neschimbătoare, ca concept general;

numai cei vii îmbătrânesc, doar cei vii au o istorie. Acesta este avantajul său incomparabil.
Prin urmare, Bergson distinge strict între două tipuri de memorie: repetarea și reprezentarea. Primul generează un obicei, un mecanism motor. Al doilea nu este legat de trup, ci este privilegiul numai al spiritului, care este capabil să-și amintească trecutul. Numai în amintire timpul, plin de conținut concret, capătă realitate. Amintirea păstrează trecutul ca trecut irepetabil, în timp ce obișnuința ordonă întotdeauna ca același lucru să fie repetat în prezent. Deci nevoile care exercită și antrenează memoria în scopuri proprii servesc mecanismului corporal, în timp ce memoria, care este ca arta din punctul de vedere al cerințelor vieții practice, pare

excesul de lux, ne permite să participăm la această realitate unică, individuală, absolută. Dacă nu am poseda darul amintirii, am fi doar lucruri în spațiu, lipsite de trecut și viitor. De fapt, ne înșelim profund în privința naturii noastre, considerându-ne doar puncte de intersecție a legilor generale: amintirea ne atribuie un loc în istorie și ne face ființe libere. Este adevărat – și aici Bergson pare să-și încalce propriul principiu – de obicei suntem doar corpuri spațiale împinse și modelate cauzal, suntem doar exemplare ale unui gen și suntem supuși necesității vulgare a nevoilor noastre. Doar ocazional suntem ființe libere și apoi doar în acele ore scurte în care ne stăpânim pe deplin și suntem transportați în lumea realității temporale concrete.
Dacă acum, înainte de a pătrunde mai departe în cercul problemelor lui Bergson, ne întrebăm care sunt rezultatele tuturor discuțiilor noastre anterioare, atunci va trebui să răspundem cu următoarea propoziție: toate categoriile, cu ajutorul cărora încheiem lumea exterioară. în rețeaua conceptelor noastre, spațiul omogen, substanțialitatea, legea cauzalității figurative, interacțiunea, schemele de timp și mărime – nu pot fi aplicate la cunoașterea datelor imediate ale conștiinței, la stările noastre mentale. Dar cum rămâne cu lumea exterioară însăși? Dacă am încerca să clasificăm stările de spirit în funcție de rubricile lumii mecanice, am cădea într-un conflict insolubil cu viața reală. Dar dacă ne întoarcem la luarea în considerare a lumii corporale, succesele strălucite ale științelor naturale moderne nu mărturisesc sensul corect al acestor rubrici? Nu exprimă mecanismul de aici însăși esența și natura reală a lucrurilor? Să ne amintim care a fost factorul distinctiv care a separat datele imediate ale sufletului de caracterul spațial al lucrurilor fizice? După cum am văzut, acest moment este durata lor concretă, creșterea, individualitatea lor. Într-un cuvânt, vitalitatea sufletului era acel semn

în care toate calităţile ei specifice păreau a fi concentrate. Dar nu trăiește nimic în lumea corporală? Și nu găsim aceleași proprietăți în lumea corpurilor vii: ele apar, îmbătrânesc și mor? Dezvoltarea organismelor animale este crearea și inventarea neîntreruptă a unor forme noi și variate. La urma urmei, această creativitate apare și pe fundalul a ceea ce este reprezentat vizual. curgerea reală a timpului; iar aici fizicianul și chimistul se străduiesc în zadar să calculeze și să predetermina mecanic plenitudinea, arbitrarul și originalitatea fenomenelor. Cu toate acestea, finalismul și vitalismul sunt, de asemenea, incapabile să ne explice viața vieții, adică. apariția unei evoluții absolut noi, creatoare, a naturii organice. Dar tocmai în

această dezvoltare se află esența naturii organice, dacă o privim în imediata sa, și nu o gândim prin conceptele universale ale înțelegerii. Nici în natura organică nu există repetări. Dimpotrivă, și aici, universalitatea speciilor, pe care o notăm prin cuvânt, apare sub influența nevoii unei persoane care dă un nume lucrurilor pentru a le distribui mai convenabil, a le domina și a le folosi. . Astfel, în lumea biologiei, regăsim din nou trăsăturile caracteristice faptelor imediate ale conștiinței. Așa cum Bergson a plasat psihologia intuitivă lângă psihologia discursivă, tot așa o pune acum alături de știința naturii, adică folosind metoda fizico-chimică a biologiei, a biologiei intuitive sau a filozofiei vieții.
Dar care este semnificația vieții în general în întreaga lume? Nu este greu pentru Bergson să răspundă la această întrebare. Întrucât categoriile științelor naturii se dovedesc a fi rubrici artificiale, în care este imposibil să stoarcem realitatea care ne este accesibilă direct, întrucât găsim în natura însăși corporală trăsături caracteristice întregii mentalități și, în consecință, aceasta din urmă. de asemenea, se ridică împotriva rațiunii mecanizante și indică mai mult primar, mai puțin distorsionat, dar, pe de altă parte, este adevărat și nu se poate traduce în limbajul conceptelor, al structurii, atunci nu există nicio îndoială unde ar trebui să căutăm iluzie și unde realitatea și adevărul. Universul însuși

plină de viață, ea crește în procesul unei singure evoluții creatoare și se dezvăluie liber în conformitate cu impulsul vital inerent acestuia - elan vital. Așadar, Bergson, împreună cu lumea artificială a conceptelor de mecanism, descoperă adevărata lume intuitivă a realității absolute.
c) Geneza mecanismului din realitatea absolută.
Dar dacă nu omogen, timpul spațial, ci durata concretă cu diversitatea ei calitativă, în continuă schimbare, dacă nu necesitatea, ci libertatea, nu o lume a lucrurilor ferm stabilite, izolate, veșnic egale, ci un val evaziv, trecător de impuls vital are adevărat. realitatea, dacă nu un mecanism, ci o evoluție creativă este esența universului, atunci întrebarea este, care este semnificația acestei opoziții în general pentru Bergson? Sau, mai precis, cum este posibil ca, pentru satisfacerea nevoilor umane, luarea în considerare a realității cu ajutorul unei scheme stereotipe care o denaturează să se dovedească a fi mai avantajoasă? Nu este o ființă vie, cufundată în fluxul pur al ființei, într-o poziție mai bună de a contempla realitatea imediată, nedistorsionată? Sau, dacă punem problema într-o formă și mai generală, cum pot pătrunde universalitatea, mecanismul și conceptul în individualitatea absolută a universului, cum pot pătrunde limbajul, logica, matematica în conștiința noastră, pe care toate într-o lume absolut individuală ar pierde? orice sens. „Într-o lume ireală nu am putea acționa”, spune Bergson în introducerea la Evoluția Creativă. Prin urmare, schemele și categoriile înțelegerii nu sunt cu totul inadecvate realității; iar fizica și chimia, așadar, nu sunt o denaturare completă a naturii și ele corespund în ființa lucrurilor cu ceva care explică succesul lor. Într-adevăr, aceasta este punctul de vedere al lui Bergson, care încununează edificiul neterminat al sistemului său. Există două posibilități de a eradica dualismul pe care l-am remarcat și de a considera lumea ca o unitate. Fie trebuie să pornim de la știința discursivă și să o aprofundăm la nivelul filozofiei discursive, fie trebuie să

pornește de la filozofia intuitivă și vezi reversul în știință, o completare necesară a intuiției. Până acum metafizica a urmat prima cale, Bergson alege a doua cale. Dacă luăm ca punct de plecare universalitatea speciilor, . atunci prima cale ne aduce la o serie de forme ale căror niveluri inferioare sunt în contact cu absolut neformat, încă neexistent, mobil, adică. cu materia, în timp ce nivelurile superioare se învecinează cu cea mai pură universalitate a conceptului, odihnindu-se în sine sub formă de forme. Individualitatea și durata concretă sunt aici alungate în domeniul materiei. Într-o astfel de metafizică, filosofia greacă și-a găsit desăvârșirea cu Aristotel. Dacă pornim de la universalitatea legii, așa cum face știința modernă, atunci aceeași cale duce la Absolut, care exprimă însăși conformitatea cu legea. În substanța lui Spinoza și în monada centrală a lui Leibniz, timpul și-a pierdut realitatea, primul este un mecanism perfect, iar în al doilea timp este biruit de eternitate cu armonia sa prestabilită. La culmile filozofiei grecești și moderne, numai generalul și eternul are realitate și adevăr, în timp ce individul și schimbarea în timp este doar o modificare sau chiar o denaturare a generalului. La o asemenea concluzie trebuie să ajungă însă orice metafizică care construiește universul deasupra conceptelor științei naturii, în loc să-l găsească sub ele, în viața imediat dată. Prima metafizică a greșit făcând din tot ceea ce durabil și temporal subiect al științei, iar eternul subiect al filosofiei; dimpotrivă, știința justă ar trebui să se limiteze la studiul conținutului etern și, prin urmare, mort, în timp ce filosofia cuprinde procesul viu al ființei; filosofia nu urmează știința, ci o precede. Din concept nu există cale de întoarcere la viață. Viul este absolutul, în timp ce generalul este doar o abstracție, un individ diluat, o „întrerupere” a evoluției în curs, o „inversare” a procesului propriu-zis care curge în timp. În locul idealului unei științe unificate, care își găsește desăvârșirea în metafizică, ar trebui să se pună recunoașterea dualismului și a opoziției între știință, adică științe naturale și filozofie. Filosofia este monistă, deoarece considerând
 Ea se consideră pe sine și știința ca două moduri complementare reciproc de cunoaștere a Absolutului unic, dar fundamentează dualismul, deoarece este cerut de dualitatea care decurge din Absolutul însuși.

Care este sensul pentru Bergson a acestei dualități, a cărei natură am atins acum, ce înseamnă pentru el această „întrerupere” a evoluției, această „inversare” a procesului despre care am vorbit? Care este sensul „cădere”, „descărcare”, „dezintegrare”, într-un cuvânt, cealaltă parte a forței vitale creatoare identificată intuitiv? Desigur, și aici filosofia poate și are dreptul să caute adevărul doar prin analogie și comparație. h Universul este ca un artist. Dacă / poetul, în timp ce își creează opera, obosește chiar și pentru o clipă, dacă atenția și concentrarea îi slăbesc, atunci imediat poeziile sale, pline anterior de inspirație, se vor transforma într-un set de cuvinte, se vor dezintegra în litere moarte; dacă artistul își lasă geniul în fața pânzei, atunci în locul imaginii vor apărea o mulțime de puncte colorate. Dar că toate operele de poezie sunt compuse din aceleași litere ale aceluiași alfabet, că toată muzica conține aceleași elemente sonore, nimeni nu este surprins; la urma urmei, nu alfabetul este cel care creează o poezie, nu o paletă o imagine, dar forța creatoare

artistică formează din elemente un lucru absolut nou. De ce este surprinzător și de neînțeles faptul că universul își creează produsele vii din materialul atomilor? Acești atomi, luați ca materiale, nu sunt mai izolați și morți decât elementele unei opere de artă. Numai când puterea, spiritul slăbește, când mișcarea înainte se oprește, materialul se dezintegrează, pierzându-și sensul; Așa ia naștere materia și mecanismul ei. Dar acest tip de apariție cosmică este accesibil intuiției noastre la fel de direct ca și puterea creatoare a Absolutului. Deoarece noi înșine nu suntem altceva decât încarnări materiale trecătoare ale universului în creștere, întrucât valul de dezvoltare însuși ne servește ca purtător, el se ridică și coboară în noi, experimentăm la fel de bine presiunea, căderea, valul și refluxul lui.

Am menționat deja înțelegerea lui Bergson asupra libertății ca fiind o stare de spirit rară în care preluăm controlul complet asupra noastră. Acum a devenit clar cum o astfel de înțelegere este în concordanță cu întreaga sa filozofie. Suntem liberi doar atunci când trăim într-o durată concretă, când acționăm în conformitate cu caracteristicile noastre personale. Nu suntem liberi, în măsura în care acțiunile noastre sunt exemple ale genului, adică. legal. Acum este, de asemenea, clar în ce măsură știința naturii este pentru Bergson produsul nevoilor noastre, instrumentul acțiunilor noastre. De fapt, este așa doar în măsura în care pentru satisfacerea automată a nevoilor - care în dezvoltarea fluxului universal indivizibil al vieții și echivalează cu odihna - este utilă fixarea acestei stări de odihnă, este utilă cunoașterea mereu neschimbătoare. . De aceea ? Știința naturii nu este în esență un fals al imaginii lumii, este doar pe ramura descendentă a dezvoltării lumii. Potrivit lui Bergson, nu este nimic altceva decât chiar acest declin transformat în știință, care este identică cu ea în sens metafizic. Este un fals doar în măsura în care afirmă că materia, în structura sa, este complet separată de impulsul vital și, în realitate, există independent de acesta. De fapt, materia este întotdeauna individuală și nu se dizolvă complet în mecanism. Ea nu conține decât o tendință spre geometrie, spre atomism și numai pentru că această tendință este prezentă în ea, știința naturii reușește, făcând abstracție de la individ, să-l strecoare în cadrul mecanismului, să pună sub el schema șablon de omogene. spaţiu. În consecință, materia științei naturii este același produs artificial, ca și materia lui Aristotel, doar cu semnul opus; în timp ce materia aristotelică a servit drept principiu al individualizării și al posibilității de mișcare, materia științei naturii este principiul generalizării și al repausului. Astfel, la Bergson, ordinea aristoteliană a treptelor este inversată: vârful este ocupat de un individ absolut, mereu în curs de dezvoltare, realitatea temporală, în partea de jos există o formă pură a universalității gândirii care este în sine invalidă, doar în conceptul de construcție. Această formă, care

în știința naturală modernă se crede că este întruchipat fie în atom, fie în altceva, de fapt nu există nici un mort absolut, ci doar cea mai slabă formă de viață, cea mai vagă, surdă stare de conștiință. Sau, mai precis, din moment ce nu există nimic în absolut, materia este tendința vieții în direcția slăbirii, subțierii, neputinței, iar știința naturii

constituie eroarea care interpretează această tendință, ca ființă eternă, care stinge. scânteia vieții, alergare sfântă chiar și în materie, și alungă fără milă din ea ultima urmă de durere, adică. realitatea temporală specifică. Știința naturii este această eroare, cel puțin în măsura în care interpretează cunoașterea abstractă care este utilă și aplicabilă practic în sine ca cunoaștere a realității și în măsura în care pretinde că dă ceea ce numai intuiția poate da: contemplarea bazei lucrurilor.

II.

CRITICĂ.

Expunând filozofia lui Bergson, ne-am convins că ea îmbină două elemente aparent incompatibile, unul infinit vechi, celălalt complet modern, și anume, cererea de cunoaștere completă a esenței absolute a lumii și credința în perfectă iraționalitate a acestui obiect al cunoștințele sale. Aceste două elemente dau filozofiei lui Bergson un caracter particular de dualitate; în această fuziune stă marea ispită a construcţiilor sale. Cele două concepte de bază ale filozofiei sale – întrucât încă se poate vorbi de concepte fundamentale aici – reprezintă aceste două elemente: unul dintre ele, la duree, se referă la subiect și caracterizează iraționalitatea continuă a lumii, în timp ce celălalt, l'intuition. , se referă la metodă și caracterizează organul cunoașterii absolute. Având în vedere faptul că subiectul este irațional, organul cunoașterii nu poate fi raport. Organul cunoașterii nu ar trebui să fie îndreptat către tărâmul ideilor eterne neschimbate, dimpotrivă, ar trebui să se nască și să acționeze în

realitate temporală divizibilă – trebuie deci să fie o voință, o voință contemplativă. Astfel, în fuziunea acestor două elemente, vechi și nou, iraționalismul predomină, fără îndoială, aceleași tendințe, dar cunoașterea suferă o iraționalizare și devine, parcă, un fel de experiență intelectuală împărtășită, un act contemplativ al voinței. Prin urmare, suntem îndreptăţiţi să spunem că la Bergson predomină decisiv elementul modern al gândirii. Chiar mai mult decât atât: întreaga sa filozofie poate fi cel mai bine elucidată tocmai din punctul de vedere al complet opusului ei în raport cu gândirea antică. În timp ce gândirea antică în schimbarea fenomenelor căuta polul imobil, stabil, etern etern, și chiar Heraclit însuși căuta să găsească Logosul, Bergson, dimpotrivă, caută eternul vag, eternul mobil în durată concretă. În timp ce gândirea antică era atrasă de general, de generic, Bergson era atras de individ, de unic. În timp ce lumea greacă era tărâmul intelectualismului, filosofia lui Bergson marchează un voluntarism extrem. Filosofia greacă a văzut cea mai mare valoare în opera de artă creată, dar Bergson o găsește în persoana artistului creator. Ceea ce servește drept legătură de legătură între minți la fel de diferite precum Kant și Nietzsche și care face din ei oameni moderni – accentul pus pe voință și realitate, primatul practicii – este, de asemenea, caracteristic gândirii lui Bergson. De asemenea, dorește să transfere centrul contemplării lumii pe tărâmul acestei lumi, motiv pentru care ridică timpul în realitate, consideră că dezvoltarea unică este absolută și neagă orice altă ființă, cu excepția realității experimentate direct.

Cu toate acestea, principalul neajuns al filozofiei sale iese imediat la iveală - el nu are un punct de sprijin în suprasensibilul, din alt lume, ceea ce, la rândul său, ar putea justifica evaluarea a tot ceea

ce este pământesc și lumesc și să-i dea semnificație. Prin urmare, el îl tratează pe Kant exact în același mod ca

lui Nietzsche: este capabil să evalueze doar voința de a trăi, nu este capabil să distingă între în realitate și în viață sublim și sublim, bine și rău, dar el consideră totul real doar pentru că este real și tot ceea ce este viu. doar pentru că este viu, absolut și divin. Așa cum pentru Spinoza individul este imperfect pur și simplu pentru că se bazează pe o definiție, la fel pentru Bergson individul pare valoros doar pentru că nu este generalul. Dar bunătatea nu decurge încă din vii, chiar dacă luăm viața în puterea ei cea mai înaltă, valoarea ei nu decurge încă de la individul în sine, chiar dacă facem abstracție de toată universalitatea. Evoluția creativă produce la fel de mulți, dacă nu mai mulți, răufăcători ca și eroi, iar crima este un fapt la fel de unic ca și creația artistică.
Așadar, rezumând tot ce s-a spus, trebuie să admitem că problema filosofiei moderne, care constă în îmbinarea recunoașterii depline a realului cu postularea unor valori absolut universale, pentru a păstra caracterul de altă lume și obiectivitatea sensului final al lumea, fără a distruge sensul dezvoltării de odinioară a rasei umane și fără a distruge sensul vieții noastre – că Bergson nu a reușit să rezolve această problemă.
Înainte de a trece la o critică detaliată a prevederilor individuale, trebuie să prefațăm câteva cuvinte cu privire la planul raționamentului nostru.
Este dificil de elucidat separat motivele filozofiei lui Bergson, deoarece ele se susțin reciproc și sunt strâns întrepătrunse: ele stau în relație cu întrepătrunderea ("pénétration mutuelle") unul față de celălalt, și nu în relație cu simpla vâslire ("juxtapunere"), pentru că tot sistemul său are o unitate vie mai degrabă decât o unitate abstractă. Prin urmare, critica trebuie, chiar dacă este construită în mod analitic, în fiecare parte să fie îndreptată către întreg. Având în vedere acest lucru, este imposibil să se facă o distincție logică strictă; se vor repeta diferite puncte de vedere ale criticii si subiectele acesteia din urma, ceea ce constituie insa un dezavantaj inevitabil.

siglă.
Vom încerca să considerăm filosofia lui Bergson din trei puncte de vedere, corespunzătoare celor trei tendințe principale ale sale; vom lua în considerare, în primul rând, antiraționalismul său, în al doilea rând, biologismul și, în al treilea rând, intuiționismul.
a)   antiraţionalism.
Antiraționalismul, care afirmă că lumea în sine este inaccesibilă cunoașterii rațiunii și că, în general, nu poate fi nici măcar imaginată mental, duce în mod necesar la respingerea oricărei metafizici abstracte în sensul pre-kantian al cuvântului. Dar dacă, pe de altă parte, filosofia își propune să facă din această lume irațională conținutul cunoașterii sale, atunci de aici rezultă deja că o astfel de filozofie trebuie să se deosebească profund prin metoda sa de toate metodele științelor particulare și că nu are dreptul de a acționa ca o continuare sau completare a științelor particulare și să le considere pe acestea din urmă ca părți ale propriului sistem sau ca simple aplicații și exemple izolate ale cunoștințelor sale. Putem recunoaște această delimitare fundamentală a metodei filozofiei de

metodele altor științe ca o trăsătură critică în gândirea lui Bergson. Adevărat, aceasta este singura trăsătură, deoarece motivul acestei distincții nu a fost luminat critic, ci antiraționalism dogmatic. De fapt, întrucât filosofia sa își găsește și obiectul cunoașterii în realitatea însăși, ea trebuie să rezolve aceeași problemă ca și științele particulare, doar într-o formă mai solidă și mai profundă. În consecință, ea cade în dogmatismul metafizicii prekantiene, deși își neagă raționalismul. Dar dacă filosofia și știința, prin care, conform cuvântului știință, știința naturii este întotdeauna înțeleasă, obiectul cunoașterii este același, și numai metoda este diferită, atunci valoarea metodei științei trebuie inevitabil să scadă. Într-un astfel de caz, filosofia se va simți ca un judecător în raport cu valoarea științei și va estima scăzut adevărul conținut în ea. Ea opune metoda proprie de cunoaștere, ca mai valoroasă, celei științifice. În mod similar, filosofia lui Bergson se străduiește să cunoască intuitiv conținutul fluid al realității ca întreg, în contrast cu

o știință capabilă să formeze doar abstracțiuni unilaterale și, prin urmare, nu în întregime adevărate.
Nu amintește oare această afirmație de una dintre învățăturile filosofiei post-kantiene, care și-a dorit să pună în locul fostei metafizici a înțelegerii o metafizică superioară a minții contemplative? Acest motiv, ca și intuiția lui Bergson, încearcă să se ridice deasupra logicii tradiționale și să înlocuiască identitatea simplă, universalitatea abstractă a conceptului, cu ideea speculativă a integrității concrete. În Hegel întâlnim chiar principiul evoluției creatoare a Absolutului, precum și interpretarea metafizică a „reprezentării memoriei”: fără amintire, spiritul nu ar avea realitate și adevăr, ar fi „singurătate fără viață”, materie. Hegel dizolvă și conceptele inerte, izolate și reificate; logica sa încearcă să concilieze contrariile tăioase ale rațiunii abstracte prin intermediul principiului unei idei autopropulsate; această idee reprezintă pentru el „întoarcerea conceptului la viaţă”. Desigur, această ultimă afirmație dezvăluie toată superioritatea marelui logician față de antiraționalistul extrem: el ridică viața în principiu al filozofiei numai după ce a transpus-o mental într-o idee. Această idee a trecut prin tărâmul conceptului. Dezvoltarea lui nu are loc în timp irațional, în la durée, în acest „infinit rău”, dar are o semnificație atemporală. Astfel, Hegel reunește cunoașterea și viața, dar nu cunoașterea și iraționalitatea. În idee, el combină concretețea și integritatea Absolutului cu universalitatea conceptului, în timp ce Bergson separă complet Absolutul de această universalitate și i-o opune brusc. În timp ce pentru Hegel adevărul modelat de concept este adevărata realitate, pentru Bergson opusul este adevărat. realitatea neformată constituie adevărul adevărat.
Dar un antiraționalism atât de extrem nu distruge fundamentul pe care se sprijină el însuși? El trimite conceptul și logica la matematică și științe naturale; dar poate el însuși, prin alte mijloace, să convingă pe cineva de propriul său adevăr? În afirmațiile sale paradoxale, el merge atât de departe încât consideră logica și adevărul ca două ostile sau

forțe indiferente unul față de celălalt și, desigur, acest lucru se autodistruge. Are filosofia, deducând, deducând și dovedind, dreptul de a identifica adevărul și realitatea, să declare în același timp

realitatea ilogică și irațională? Astfel, identificarea dogmatică a adevărului și realității se dovedește a fi πρώτον ψευδός a filozofiei lui Bergson. Cunoașterea metafizică a realității concrete în general are sens doar atâta timp cât afirmă dogmatic raționalitatea realității. O filozofie antiraționalistă trebuie să devină misticism, sau să se mulțumească cu comparații, dacă mai caută să înțeleagă, sau mai degrabă să contemple, lumea irațională. Nimic nu poate fi spus împotriva misticismului în sine, pentru că este o chestiune de personalitate, o chestiune de sentiment personal. Dacă filosofia lui Bergson ar fi mistică, dacă nu ar fi altceva decât o frumoasă analogie a incognoscibilului – ceea ce vrea să fie arta – atunci nu am contrazice aceasta. Dar oricât de mult s-ar simți înrudită cu creativitatea artistică, totuși își dorește totuși să fie o interpretare științifică a lumii și chiar își arogă dreptul, la rândul ei, de a rezolva problemele psihologiei și biologiei. Având în vedere acest lucru, este necesar să-l supunem criticii. În antiraționalismul lui Bergson, nu se înțelege că contemplarea fără concepte este oarbă și că, prin urmare, absolut irațional nici măcar nu poate fi numit „dat”, „individual”, „actual”, deoarece toate aceste atribute sunt deja definiții ale gândirii. Îi lipsește cunoașterea propriilor limite: el separă conceptul și realitatea în așa măsură încât aparent nu mai este posibilă nicio legătură între ele și, în ciuda acestui fapt, încearcă să îmbine adevărul și realitatea într-o unitate inseparabilă. În acest fel, el distruge însuși conceptul de cunoaștere și distruge sensul oricărei gândiri și al întregii științe.

Dar dacă combinația dintre antiraționalism și metafizica dogmatică duce la absurd, atunci însuși motivul antiraționalismului nu constituie o latură negativă. Dimpotrivă, subliniind acest motiv, vedem o mare, poate cea mai mare faptă a filozofiei lui Bergson. Ea

peste tot el vede clar și distinct deficiențele naturalismului, care se bazează pe știința matematică a naturii și încearcă să bazeze o viziune asupra lumii pe aceasta. Este adevărat că toate cele mai bune argumente ale lui Bergson de aici sunt îndreptate peste tot împotriva naturalismului dogmatic, în timp ce în raport cu Kant, el simte mai degrabă legitimitatea tendințelor sale decât să le poată apăra efectiv. Prin urmare, oponenților săi din tabăra raționalistă și matematică nu le este greu să-l atace, nu are un suport stabil în concept și logică. El poate obține recunoașterea numai în virtutea dreptății cauzei sale și nu în virtutea raționamentului critic sistematic. Astfel, în măsura în care acest antiraționalism depășește o simplă referire la intuiție și în măsura în care dezvoltă teorii în legătură cu anumite probleme științifice, el cade irevocabil într-o metafizică naivă a naturii și într-un realism necritic al conceptelor.

b) Biologismul.

Respingerea de către Bergson a dezvoltării logice a gândurilor cuiva este cel mai dificil pentru Bergson să răspundă la o altă tendință a filozofiei sale, care poate fi cel mai bine descrisă prin cuvântul biologism. Acest motiv îl duce la construcții ciudate și periculoase. Bergson nu se mulțumește cu o simplă inferență de la faptele teoriei evoluționiste la realitatea metafizico-psihică subiacentă; el chiar afirmă că această realitate pierde în cursul ei prin materie unele dintre părțile ei și că această pierdere nu este altceva decât forța vitală inerentă plantelor și animalelor; el crede că instinctul și rațiunea (inteligența) sunt cele două direcții principale în care

fluxul vieții s-a divizat în dezvoltarea sa, că la noi instinctul aproape s-a stins și se manifestă doar ocazional într-o formă accidentală de sentiment de simpatie și că intuiția este doar acest instinct, iluminat de lumina conștiinței. El mai numește acest instinct sau simpatie o abilitate estetică care ne conduce în profunzimile vieții și ne dezvăluie direct sensul dezvoltării.

Menționez aceste puncte de vedere nu de dragul criticii, ci pentru a arăta la ce concluzii este condus romantismul extrem de un asemenea intuiționism, de îndată ce depășește limitele contemplației mute și încă mai folosește limbajul atât de disprețuit de acesta. „Tot visarea a fost și va fi întotdeauna filozofie naturală” (Hegel). Pe baza unui astfel de romantism crește apoi noțiunea că inteligența și materialitatea spațială provin dintr-o rădăcină comună și ambele marchează cealaltă latură a evoluției creative.
Ce să spun despre această teorie, care este extrem de importantă pentru întreaga filozofie a lui Bergson? Judecând după aceasta, trebuie să se opună unul altuia două tipuri de manifestări ale vieții în raport cu esența lor metafizică: unul superior și unul inferior, care în viața universului se regăsesc ca principii ale individului și general, iar în viaţa cunoaşterii – ca principii de individualizare şi generalizare. Dar o astfel de distincție logică între cele două principii ale vieții justifică evaluarea lor metafizică diferită? Aceasta este întrebarea cu care trebuie să ne ocupăm acum.
În cartea sa Materia și memoria, Bergson, într-o serie întreagă de argumente subtile, dezvoltă ideea că în procesul cogniției noastre abstracte – la fel ca în viața mentală în general – domină impulsurile și scopurile vieții. Dar nu se limitează la această observație absolut corectă, ci deduce din aceasta că întregul proces al cunoașterii științifice nu poate fi înțeles decât din punct de vedere biologic, ca activitate care vizează satisfacerea nevoilor. Cu această viziune pur pragmatică a cunoașterii, el pune în contrast cel mai înalt punct de vedere cu intuiția, care este eliberată de înclinațiile vulgare ale vieții și îndreptată către adevăr în forma sa cea mai pură. Astfel, cel puțin, cunoașterea filozofică pare a fi eliberată de barierele considerației biologice și există doar de dragul ei. Totuși, aceasta nu este esența identificării metafizice a adevărului și realității. În lucrarea sa „Evoluția creativă”, gândirea biologică absoarbe complet întregul univers; evoluția creativă nu este

nimic altceva decât evoluție biologică. Datorită acestui fapt, intuiția este atrasă și în tărâmul vieții reale.
Expunând filozofia lui Bergson, am văzut cum sunt conectate cele două lumi, mecanismul și durata (la durée). Aici reiese clar aspectul epistemologic al acestei conexiuni. Pentru a delimita cunoașterea științifică, care are doar valoare practică, de cunoașterea intuitivă adevărată, în ciuda originii și semnificației lor biologice comune, Bergson introduce doctrina ramurilor ascendente și descendente ale dezvoltării. Cu toate acestea, această analogie indică, ca și intuiția în general, doar o bază vag simțită, care nu este clar realizată, gândită și înțeleasă nu în mod explicit. De îndată ce dezvoltarea biologică este ridicată la absolut, atunci evaluarea unor manifestări ale vieții în raport cu conținutul lor cognitiv este negativă, în timp ce altele devin în mod pozitiv absolut arbitrare. Este chiar

surprinzător cum dorința de a satisface nevoile poate simboliza turnarea impulsului vital (élan vital), în timp ce fără o astfel de satisfacție viața nu ar exista și, în consecință, realitatea metafizică a lui Bergson nu ar exista. Și mai puțin de înțeles este referirea la instinct, care în intuiție trebuie să devină sursa cunoașterii; căci instinctul nu are alt scop decât satisfacerea nevoilor și poate fi numit într-adevăr prototipul oricărei reproduceri și repetiții (reproducție și repetiție), care, după cum știm, sunt semne tocmai ale realității mecanizate. Atunci cum își justifică intuiția pretenția de a fi, până la urmă, singurul principiu legitim al cunoașterii? Pentru că este capabil să pătrundă în realitatea direct accesibilă nouă. Cine, totuși, garantează faptul că această realitate imediat dată este adevărata realitate, este adevărul însuși? — Din nou intuiția! Bergson nu este în măsură să iasă din acest cerc, deoarece el nu evidențiază caracterul particular al adevărului, ci îl include direct în realitatea absolută.
Ce fel de realitate? — Realitatea vieții individuale. Dar este individualist - biologi

siglă.
Conceptul teoretic de adevăr nu duce la propoziții complet absurde? Deoarece dezvoltarea temporală produce doar absolut nou, incomparabil și nerepetitiv, atunci adevărul trebuie să se schimbe constant în egală măsură. Ceea ce este valabil astăzi poate să nu fie valabil mâine, ceea ce este adevărat pentru unul poate fi fals pentru altul. Oricine, ca și Bergson, atribuie atemporalitate și imuabilitate exclusiv conceptelor și obiectelor științei naturale, distruge știința și distruge semnificația TOTULUI ADEVĂR. Eí δε πάντα κινείται ούδέν έσται άλη&ές· πάντα ¿φα ψευδή, spune Aristotel. În acest moment, Bergson nu înțelegea deloc filosofia greacă și nu a reușit să-i aprecieze profunzimea. Limbajul vrăjitor al lui Bergson nu ne poate ascunde că o asemenea filozofie naturală nu este capabilă să dea cunoștințe. Îmbinând epistemologia cu biologia, ea încearcă să înțeleagă genetic și să critice sensul, sensul, semnificația conceptelor și a rațiunii. Deci, de exemplu, dorind să evalueze adevărul științei naturale, ea pune doar întrebarea originii sale în limitele dezvoltării biologice. Prin urmare, nu este de mirare că pentru Bergson este doar o continuare a activităților care vizează satisfacerea nevoilor. El consideră știința naturală sub specie utilitatis de la bun început, și nu din punctul de vedere dezinteresat al scopului imanent al adevărului. A construi o știință a realității în acest sens înseamnă a se învârti într-un cerc de prejudecăți și premise netestate critic. Ridicând viața la conceptul central al filozofiei sale, Bergson introduce inconștient o mulțime de categorii biologice în subiectul cercetării sale. Conceptul de viață, fiind presupoziția a priori a gândirii sale, se dovedește a fi un criteriu netestat și ales arbitrar.
Eroarea lui Bergson constă în faptul că el consideră posibilele cunoștințe în afara raportului cu elementele logic a priori, în afara oricărui criteriu de alegere. El consideră posibil, fără nici un punct de vedere definit, să pătrundă realitatea, să o contemple direct. De fapt, în loc de absența oricărui punct de vedere, el are un punct de vedere foarte definit și foarte limitat.

viziunea cu care studiază lucrurile. Filosofia lui pare lipsită de premise doar pentru că nu le recunoaște clar. De fapt, nu este doar

plin de presupoziții, ci și mult mai abstract, mult mai absurd decât presupune el. Prin intermediul cuvântului viață el se gândește să cuprindă întreaga lume dată și este posibil să fie într-adevăr așa, atâta timp cât rămâne pe baza intuiției. Dar de îndată ce atașează intuiției un singur gând, face chiar și un pas în domeniul conceptului, ceea ce îi este complet imposibil de evitat, orizonturile lui se micșorează imediat și categorii atât de particulare, atât de limitate, care sunt principiile biologiei. , devin în ochii lui categorii mondiale. , Absolut.

c) Intuitivismul.

În concluzie, să ne îndreptăm atenția către intuiție ca metodă de filozofie. Tendința biologică a gândirii lui Bergson ne-a arătat deja că această metodă nu este ferită de pericolul folosirii unilaterale, deși este îndreptată spre întreg și asupra dat imediat. În esență, recunoașterea intuiției ca metodă de filozofie echivalează cu ridicarea principiului absenței oricărei metode. De fapt, dacă intuiția dorește să creeze o teorie științifică, sau chiar cea mai inadecvată concepție, ea trebuie să adere la o anumită formare de concepte, să folosească niște categorii, cel puțin la fel de generale ca categoria „realității”. Cu alte cuvinte, din moment ce intuiția conține întotdeauna elemente neintuitive, ea va adăuga inevitabil o interpretare a lumii, o experiență personală formată logic, care în fiecare caz dat se dovedește a fi cea mai puternică. În loc să îmbrățișeze întregul univers, este nevoie pentru univers de acea parte care i se pare deosebit de valoroasă. De aceea, Hegel s-a răzvrătit deja împotriva filozofiei intuitive a timpului său. „Ei se referă adesea la sentimentele lor”, spune el, „când nu există alte motive. O astfel de persoană ar trebui lăsată în pace, deoarece prin referire la propriul sentiment, toată comunicarea dintre noi este distrusă. De fapt, în

siglă.

orice dat imediat poate fi interpretat, căci totul este capabil să devină conținutul experienței mele, adică. să-mi fie dat direct. Prin urmare, în filosofie, referirea la experiența interioară este lipsită de orice sens.

Cu privire la aceasta, ne putem referi la exemplul dat de Bergson pentru a demonstra că lucrul în sine este accesibil doar cunoașterii directe. El subliniază că orice număr de fotografii și descrieri ale Parisului nu poate oferi o imagine completă și obiectivă a acestui oraș. Doar cel care a fost acolo poate, pe baza intuiției întregului, să-și plaseze desenele în el. Desigur, trebuie să fim de acord cu Bergson că cunoașterea directă dă impresia de totalitate și realitate într-o măsură mult mai mare decât toate simbolurile și imaginile. Dar vor fi aceste impresii aceleași la diferiți oameni, vor fi ele semnificative obiectiv? Ochiul, starea de spirit, educația și receptivitatea observatorului nu vor influența foarte mult compoziția acestei imagini a Parisului? Astfel, în loc de o idee obiectivă a Parisului, obținem o imagine colorată de subiectivitatea observatorului și o imagine, în plus, foarte limitată și săracă în comparație cu totalitatea tuturor vederilor general posibile ale Parisului.

Dar este altfel cu cel care, absorbit de contemplare, trece prin acel vast oraș pe care cu toții îl numim lume, pentru a-și forma o idee obiectivă și completă despre ea? Cine poate garanta faptul că ochiul unui astfel de observator va putea cu siguranță să dea seama esențialul și absolutul? Oare mintea, ale cărei interese sunt îndreptate către

latura identică și nu către latura schimbătoare a lucrurilor, nu ar fi mintea, pentru care gândirea, și nu voința, este însăși imediatitatea, nu cu același drept de a numi cealaltă parte? de experiență „lucru în sine”?
Are filosofia intuitivă dreptul de a combina rezultatele contemplării sale într-o reprezentare abstractă? Îndrăznește ea să atribuie Absolutului atribute identice, constante, fără a nega principiul stabilit de ea al absenței oricărei direcții și punct de vedere? Este clar că filosofia intuitivă trebuie să-și părăsească poziția, negând

care are toate punctele de vedere definite, dacă dorește să ajungă la vreun gând. Fiecare gând conține categorii, definiții, judecăți. Absența unui punct de vedere este într-adevăr absența gândirii. În esență, Bergson se străduiește nu pentru absența absolută a unui punct de vedere, ci pentru un punct de vedere absolut. Filosofia trebuie să renunțe la orice unilateralitate a gândirii abstracte pentru a înțelege în mod dezinteresat, obiectiv „lucrul însuși” în întregime. Prin urmare, el trece de la concept la contemplare. I se pare că aici o persoană poate renunța la tot ce este pământesc, că aici, în absența completă a oricărei definiții, ni se dezvăluie obiectivitatea în forma sa cea mai pură. Dacă s-ar fi oprit acolo și ar fi predat constant despre această nedeterminare în care obiectul și subiectul coincid, atunci ar fi trebuit să renunțe la orice voință de a cunoaște acest ceva negativ și să se mulțumească cu o reverență tăcută pentru această esență de neînțeles. Dar ceea ce vrea el este tocmai cunoașterea acestei ultime esențe, îi atribuie o serie întreagă de categorii. Și datorită faptului că își apără cu încăpățânare punctul de vedere al absenței oricărui punct de vedere, alegerea acestor categorii se dovedește a fi „de neconceput”, adică arbitrar. Obiectivitatea dorită este înlocuită de subiectivitate extremă, arbitrar. Dacă Bergson ar fi acționat consecvent în efortul său pentru cunoaștere și în definirea Absolutului, el ar fi înlocuit inevitabil contemplația concretă neformată cu un concept vizual concret și integritatea ființei, lipsită de definiții, cu plenitudinea integrală a definiției. Această completitudine i-ar garanta caracterul absolut al punctului său de vedere. Acest Absolut definit s-ar dovedi, de asemenea, a fi absolut negativ, dar numai în raport cu fiecare categorie separată. Iar acest punct de vedere ar însemna absența oricărui punct de vedere, dar numai în măsura în care ar combina în sine orice punct de vedere, adică. ar servi de fapt ca punct de vedere absolut.
Filosofia lui Bergson fluctuează între aceste două extreme. Nu vrea să renunțe la cunoaștere, dar îi este frică să depășească simpla intuiție; vrea să îmbrățișeze universul, întreaga lume în ansamblu, dar nu îndrăznește să-i atribuie taxa OC.   θ

siglă.
orice definiții. Consecința acestui fapt este că ea îmbină într-o unitate fără formă o multitudine de conținuturi și forme de gândire indistinse, cu o asemenea multitudine care devine o unitate și se delimitează de orice altceva numai datorită faptului că servește drept negație a generalizării. formă de concepte matematice și științifice naturale.
Cea mai remarcabilă unilateralitate a filozofiei lui Bergson constă în faptul că, sub concept, ea gândește întotdeauna doar forma sa generalizantă, că nu vede în mod constant decât opoziția generalului și

individului, pe care o identifică pur și simplu cu opoziția conceptului și contemplare, pe care o împodobește în cele din urmă într-un singur morman comun.tot ceea ce nu se supune categoriilor unei științe naturale mecanizante și speră să facă față acestei diversități cu ajutorul unor simboluri atât de nediferențiate și complexe precum élan vital sau évolution créatrice. Este ușor să creezi unitate pur și simplu ignorând diferențele. Dacă este adevărat că din concept nu mai există o întoarcere la viață, iar de la dezunire la unitate, atunci oricum nu se poate deduce din aceasta că filosofia trebuie să se îndrepte către contemplație, către viață. În felul acesta și-ar pierde puterea și puterea, căci cea din urmă se bazează, fără îndoială, pe arta ei a discriminării, pe analiză. Cu toate acestea, cea mai deznădăjduită este încercarea de a reveni la filozofie imediata și unitatea pierdută prin amestecarea și contopirea motivelor psihologice, epistemologice și biologice ale gândirii într-unul singur în conceptul de intuiție metafizică. Oricât de admirabil ar fi curajul de nezdruncinat al gândirii și atitudinea originală față de problemele filozofice, dar cu toate acestea o astfel de construcție, remarcabilă datorită personalității autorului, nu poate fi considerată o soluție științifică a problemei. Noi, în filozofie, nu avem dreptul să sacrificăm recunoașterea diferențelor de dragul unității și, mai ales, să întemeiem unitatea pe contemplarea diferitelor tipuri de analogii. În caz contrar, riscăm să acceptăm o coincidență verbală accidentală ca stă în natura lucrurilor și a ascunde diferențele logice în favoarea asemănării imaginilor exterioare.
În timp ce Bergson, analizând datele directe ale conștiinței, subliniază cu insistență particularitatea și originalitatea

yeomanry declară generalizarea și schematizarea o simplificare și denaturare artificială, el însuși schimbă acest principiu al individualizării în studiul definițiilor raționale; aici asemănarea în desemnarea verbală și falsul, universalitatea acesteia din urmă o introduce într-o înșelăciune.sens individual. Toate se contopesc într-o idee vagă a universului viu și se condensează în contrast cu „nucleul luminos” al mecanismului din. ceață a Absolutului intuitiv.
Dacă este adevărat că unitatea absolută se află de cealaltă parte a conceptului, atunci, în orice caz, este o greșeală să plasăm tot ce nu este mecanic în acest alt lume fără formă. Meritul neîndoielnic al filozofiei lui Bergson constă în sublinierea caracterului individual al tot ceea ce este real; dar ea greșește profund, ignorând formarea individualizantă a conceptelor în științele istorice și trecând direct în schimb la intuiția alogică. Bergson are dreptate când apără valoarea intrinsecă a libertății și a artei împotriva tendințelor de nivelare ale naturalismului, dar greșește când crede că este posibil să se abordeze aceste valori doar prin contemplație. Pe de o parte, el nu este capabil să cunoască adevărata lor esență în acest fel, pe de altă parte, nu le poate elibera complet de cătușele conceptelor în contemplare, ci le strânge în astfel de definiții primitive ale gândirii ca substanță și accident, și le face proprietățile unui suflet mondial absolut. Cu convingerea corectă că conceptul este în general incapabil să înțeleagă diversitatea nemărginită, acest „infinit rău”, el combină cerința imposibilă a unui organ filozofic care să servească aceluiași scop.
Dar aceasta este singura funcție pentru care, în învățătura lui Bergson, este destinat acest organ? Nu este intuiția, în sensul său cel mai profund, îndreptată către un cu totul alt scop? Într-adevăr,

filosofia de viață a lui Bergson se străduiește să ofere mai mult decât simplul simbol al macro-8*

siglă.
spaţiu. Nu este mulțumită de spectacol, vrea să învețe capacitatea de a se bucura de viața divină. Dacă intuiția ar fi un principiu exclusiv teoretic, doar o oglindă a realității, atunci, desigur, s-ar distinge prin sterilitatea și absurditatea inerente oricărei teorii de cartografiere. Bergson vrea nu numai să reflecte viața, ci și să o creeze și să o reînnoiască. Cine trăiește în intuiție, trăiește liber, creativ, ca dumnezeiesc. De aceea trebuie să trăim în intuiție, trebuie să întoarcem direcția voinței noastre. Reînnoirea voinței – asta dorește Bergson. Trebuie să ne eliberăm de necesitatea oarbă a nevoilor și a intelectului, sclavul lor; doar printr-un act de voință autentic atingem libertatea. Realitatea temporală, la durée, privită din acest unghi, devine atemporală, eternitate. „Activitatea noastră rupe cercul vicios al datului, actul voinței este capabil să depășească intelectul însuși”. Astfel de spuse amintesc clar de patosul lui Fichte. Bergson consideră, de asemenea, imperativul ca bază a filozofiei sale.
Adevărat, în fundamentarea și formularea acestor gânduri, el se află sub influența prejudecăților biologice: voința constituie pentru el un a priori biologic, iar rațiunea este un biologic a posteriori. Pentru a trece din nou de la al doilea la primul, trebuie să revenim la punctul de plecare al dezvoltării noastre. Dar și aici există o asemănare cu Fichte: „Une humanité complète et parfaite serait celle où ces deux formes de l'activité consciente (l'intuition et l'intelligence) attendraient leur pleint développement” *). Epoca „artei minții” se va dovedi a fi epoca „instinctului minții” conștient.
Dacă aruncăm acum o scurtă privire asupra considerațiilor pe care le-am exprimat despre intuiția lui Bergson și dacă, pe lângă principiul intelectualist considerat anterior, luăm în considerare tendința practic voluntaristă care a apărut în bnnt, atunci putem spune acea intuiție vrea să corespundă exact Kantomului indicat, în
*) Abia atunci omenirea s-ar ridica la nivelul perfectiunii complete, cand ambele aceste forme de activitate constienta (intuitia si gandire) ar ajunge la deplina dezvoltare.

calitatea idealului cunoașterii, rațiunea intuitivă, intellectus ar-chetypus. Trebuie să contemple simultan tărâmul necesității și tărâmul libertății; de aceea ridică viața organică la universal, la absolut, de aceea folosește fantezia artistică ca exemplu metodologic, și tinde spre individualitate și imediatitate concretă. Filosofia intuitivă dorește să extindă rațiunea speculativă de dragul interesului practic. Întrucât ea este suficient de strictă pentru a vedea imposibilitatea unei asemenea extinderi prin intermediul rațiunii discursive, ea filosofează pe baza voinței și a simțirii.
Misticism și metafizică.
Articolul C. I. Gessen.
Una dintre cele mai caracteristice trăsături ale dezvoltării moderne a filozofiei este combinarea în ea a două tendințe aparent complet care se exclud reciproc. Pe de o parte, suntem prezenți la tensiunea extremă a tendinței raționaliste, care se manifestă în acea extindere a zonei accesibile minții, care este asociată cu izolarea „filozofiei pure” (în special, „logicii pure”), ca domeniu independent de cunoaștere. Lumea rațională se extinde, completată cu „transcendental” (Kogen), „ideal” (Husserl), „lumea valorilor” (Rikkert), ca subiect special al

cercetării filozofice. Pe de altă parte, însă, tendința începută de Fichte și constând în introducerea momentului irațional în filozofie continuă. După cartea lui Lask *) nu se mai poate ignora semnificația enormă a acestei probleme și influența ei asupra dezvoltării filozofiei moderne. Ca să nu mai vorbim de fenomene precum pragmatismul, momentul irațional se face simțit la gânditori atât de serioși și tipici pentru starea modernă a filozofiei precum Husserl (cf. acuzația lui Natorp asupra lui Husserl în „misticism" **) și Rickert, în a cărui filozofie conceptul „realitatea irațională" și „conținutul irațional" joacă un rol atât de important.

În acest articol, vom încerca să oferim o explicație sistematică a acestei combinații ciudate de momente raționale și iraționale. Vorbind în alți termeni, vom încerca să oferim aici o elucidare sistematică a problemei „experienței iraționale". Legătura acestei probleme cu problema misticismului și metafizicii este de la sine înțeleasă, în cele ce urmează vom încerca să justificăm și să aprofundăm această legătură.

*)Lask. Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1902.

**) Kantsudien-1901, S. 270-283.

I. Enunţarea problemei misticităţii şi metafizicii.

În primul rând, să încercăm să dăm cel puțin o definiție preliminară acelor concepte de bază despre care intenționăm să vorbim în cele ce urmează. Ce este misticismul, care este relația sa cu metafizica? Sunt aceste opuse, excluzându-se unele pe altele, sau, poate, misticismul este unul dintre tipurile de metafizică? Sub misticism sau misticism (în cea mai mare parte ei confundă aceste concepte) ei înțeleg de obicei acest gen de construcții filosofice, care proclamă dominația exclusivă a principiului irațional în lume, accesibilă unui cu totul special, diferit de obișnuitul nostru abstract-god sau. gândirea intuitivă discursivă. Pentru misticul S, lumea este un mister nesfârșit, în momente de extaz excepțional, dezvăluit lui într-un fel inexplicabil. Nu numai conceptele, ci chiar și cuvintele sunt de obicei neputincioși să transmită toată bogăția, toată plinătatea infinită a ceea ce a experimentat în revelație. Cunoașterea noastră discursivă obișnuită, oricât de pură și abstractă ar fi ea, este doar cel mai de jos nivel de înțelegere a lumii: adevărata unitate, adevărul absolut, etern sunt revelate doar la cel mai înalt nivel al cunoașterii intuitive. Toate cele mai diverse sisteme mistice sunt de acord în acest sens, indiferent cum numesc acest stadiu cel mai înalt al cunoașterii: extaz, intuiție, lumină divină sau iubire. Orice misticism este, așadar, iraționalism. Metafizica, spre deosebire de acest concept comun și, așa cum vom vedea mai târziu, oarecum vag al misticismului, dimpotrivă - raționalism - desigur, nu în acel sens larg folosit doar de mistici (și în prezent, de exemplu, James *), care include, din acest punct de vedere, deja o opoziție mai particulară de raționalism-empirism. Atât empirismul, cât și raționalistul în acel sens larg al cuvântului sunt raționaliști: ei resping în egală măsură intuitivul irațional.

*) Cf. „Variety of Religious Experience" (există o traducere bună în limba rusă, editată de S. V. Lurie, 1909).

siglă.

cunoștințe noi. Pentru un raționalist în sens restrâns, toată realitatea este rezonabilă, este complet accesibilă cunoașterii

discursive, poate fi acoperită în întregime de conceptele sale. Pentru empirismul consecvent, toată realitatea este complet nerezonabilă și nicio cunoaștere intuitivă nu va ajuta la un asemenea scepticism, acest produs al empirismului consecvent. — Aceasta este opoziția obișnuită între misticism și metafizică: prima este iraționalism și este subiectivă, chiar și în ramificațiile sale. iyah, unde este această subiectivitate extremă este doar calea către obiectivitatea absolută a ființei lui Dumnezeu și reunificarea cu Divinul. Al doilea este raționalismul, care înseamnă fie excluderea absolută a tuturor elementelor subiective (raționalismul în sens restrâns), fie negarea absolută a oricărei obiectivități (empirism consistent sau sceptic).
Cu toate acestea, nu este greu de observat că această antiteză obișnuită a metafizicii și misticismului, oricât de clară și simplă ar părea la prima vedere, nu rezistă criticilor la o examinare mai atentă. La urma urmei, toate marile sisteme metafizice, chiar și cele mai raționaliste, sunt pline de momente mistice în sensul afirmării superiorității cunoașterii intuitive față de discursive: astfel Aristotel vorbește despre direct / contemplarea adevărurilor axiomatice, Descartes a intuitivului | În lumina interioară care dezvăluie adevărul axiomelor metafizice, chiar și la Hegel, în conceptul său de idee concretă, se pot găsi o serie întreagă de momente de cunoaștere intuitivă. În fine, dimpotrivă, în toate sistemele hotărât mistice, odată cu afirmarea superiorității cunoașterii intuitive asupra cunoașterii conceptelor abstracte, care este doar un pas către aceasta, se pot observa o serie întreagă de momente de gândire discursivă. Întrucât misticii nu se mulțumesc cu exprimarea verbală a experiențelor lor subiective (în cântec, rugăciune, viață), ci propun o adevărată doctrină care se pretinde obiectivă, pentru că, într-un cuvânt, avem de-a face cu învățături mistice — în măsura în care ne întâlnim întotdeauna cu o încercare mai mult sau mai puțin riguroasă de a transmite în concepte esența iraționalului.Nu numai astfel de învățături mistice precum neoplatonismul,

esența definitorie a începutului infinit, natura existenței sale și relația sa cu restul lumii în concepte clare și precis definite, pot servi drept exemplu al unei astfel de prezențe a momentelor discursive în cunoașterea mistică. Chiar și așa-zisa teologie negativă, în măsura în care s-a exprimat în anumite teorii mistice, prin refuzul ei de a defini principiul mistic obiectiv prin semne materiale, l-a definit în mod formal. În viitor, vom reveni la teologia negativă, dar deocamdată vom stabili că împărțirea obișnuită a misticismului, ca intuitiv,5^ și metafizică, ca cunoaștere discursivă rațională, nu rezistă criticii - la o examinare mai atentă a metafizicii existente efectiv. și sisteme mistice . În cel mai bun caz, indică diverse puncte care sunt mai puternice în teoriile metafizice sau invers mistice , dar nu oferă o distincție fundamentală între conceptele cerute /
Dar să nu ne oprim asupra acestui trist rezultat. Să încercăm, la rândul nostru, să dăm o definiție și o distincție mai precisă între conceptele numite, căci, să spunem dinainte: negând opoziția obișnuită a metafizicii și misticismului, nu am vrut deloc să ascundem diferența direct simțită. de către toată lumea, am vrut doar să subliniem că o astfel de distincție materială în funcție de gen este cunoscută și nu rezistă criticilor. Dacă înseamnă că până acum am încercat să ascundem această diferență, este doar pentru a săpa o prăpastie și mai adâncă, și mai de netrecut între metafizică și misticism.

Dar înainte de a trece la această nouă distincție și definire a conceptelor noastre, trebuie mai întâi să rezolvăm o întrebare preliminară. Ce înțelegem prin definiție în general, sau mai degrabă, la ce fel de definiție ne referim în acest caz? Însăși formularea întrebării va predetermina, astfel, întregul curs al discuțiilor noastre ulterioare și, parțial, chiar decizia finală.
Deci, în ce sens vrem să definim misticismul și metafizica? La aceasta vom răspunde*, vom încerca să dăm aici o definiție filozofică a acestor concepte, adică, în primul rând

siglă.
una pe care nici una dintre științele empirice existente nu o poate da: nici istorie, de exemplu, nici psihologie, nici teologie, pornind din anumite premise formale și materiale. Nu vom contesta posibilitatea ca fiecare dintre aceste științe să dea propria definiție a misticismului și metafizicii, deși, desigur, aceasta este încă o problemă extrem de controversată. În ceea ce privește misticismul, James, de exemplu, a oferit în cartea sa recent tradusă în limba rusă despre experiența religioasă un concept psihologic extrem de precis și valoros al misticismului, ca un tip special de realitate psihică: el o definește prin astfel de, de exemplu, semne precum intuitivitatea, inexprimabilitatea, durata scurtă, inactivitatea voinței, i.e. denumește acele stări de personalitate care sunt în mod necesar legate de misticism. Valoarea unor astfel de investigații este neîndoielnică, iar dacă urmărim în acest caz o cu totul altă metodă, pe care o numim specific filozofică, nu este pentru că considerăm metoda filosofică mai înaltă sau mai valoroasă decât cea psihologică, ci doar pentru că considerăm că investigarea filozofică a întrebării noastre este suficientă.interesantă, importantă și fructuoasă pentru. pentru a avea dreptul la atentie. Astfel, definiția filozofică a misticismului și distincția sa de metafizică trebuie să fie tocmai filozofică, adică așa cum nicio altă știință nu poate da. Filosofia nu va intra atunci în conflict cu nicio altă știință. Având deoparte domeniul său specific de cercetare, va merge în rezolvarea problemelor într-un mod complet special. Poate că o astfel de investigație filozofică nu va satisface acele minți specific neștiințifice sau acei fanatici extremi de o specialitate îngustă care, printr-o metodă universală, doresc să pună capăt rapid și categoric tuturor întrebărilor științifice, de exemplu. cu știința în general. Dar trebuie să satisfacă neapărat acele minți cu adevărat științifice care recunosc deplina semnificație a specializării muncii științifice și salută orice extindere a posibilităților ascunse în știință.
Noi, într-adevăr, abordăm soluția problemei care ne interesează cu conceptul de filozofie deja definit,

ca ştiinţă specială. Nu vom putea acum să dovedim corectitudinea concepției filozofice pe care o apărăm, care este prezentată cu o claritate deosebită în prezent de un om de știință atât de remarcabil precum Rickert *). Vom încerca să ilustrăm doar cu câteva exemple câteva din trăsăturile sale caracteristice, pentru a trece apoi la rezolvarea problemei misticismului și metafizicii care ne interesează. Printr-un exemplu despre modul în care vom trata aceste probleme și se va putea judeca rodnicia punctului de vedere general din care vom proceda în acest caz.

Din punctul de vedere al idealismului critic, sau mai precis al filozofiei ca știință a valorilor, filosofia diferă puternic de subiectele pe care le tratează. Astfel, logica nu este o știință empirică sau matematică, nu este psihologie sau mecanică, este o știință care studiază ceea ce științele empirice fac științe, adică studiază premisele formale ale științelor ființei. Nu caută să demonstreze încă o dată într-un mod nou, necunoscut, legile materiale ale acestor științe, deja dovedite de matematică și fizică: de exemplu, legea gravitației sau teorema lui Pitagora. Ea dorește doar să dezvolte premisele formale ale regularității în general, făcând posibile nu numai propoziții adevărate din punct de vedere material (de exemplu, legea lui Kepler privind rotația planetelor în elipse), ci chiar și propoziții false din punct de vedere material (de exemplu, legea lui Copernic privind rotația). de planete în cercuri). Spre deosebire de psihologie, care studiază diverse stări mentale, și fizică, care studiază diferite stări fizice, logica studiază același sens asociat cu cele mai diverse stări mentale și fizice: de exemplu. este interesat de sensul identic al teoremei lui Pitagora, indiferent de condițiile specifice (intotdeauna diferite) ale înțelegerii ei efective de către diverși subiecți cunoscători, sau dacă este scrisă cu cretă roșie sau albă pe o tablă neagră sau tipărită cu cerneală neagră pe hartie alba. Dar și mai mult, ea este interesată, mai exact, de acel minim

♦) Cf. articolul său „Despre conceptul filosofiei” din această carte a Logosului.

o premisă care face din teorema lui Pitagora o adevărată teoremă științifică, legile lui Copernic nu legi științifice adevărate, i.e. ceea ce face un adevăr un adevăr, o minciună o minciună. Pentru că și o minciună trebuie să fie încadrată, să aibă anumite condiții prealabile, astfel încât să poată fi pusă problema adevărului sau neadevărului ei. La urma urmei, nu ne punem o astfel de întrebare atunci când vorbim de șarlamănie sau ficțiune poetică: ambele sunt complet indiferențe în raport cu adevărul logic sau falsitatea: nu numai că sunt neadevărate, ci sunt în general în afara adevărului.

Același lucru este și în cazul eticii. Etica nu este moralitate, nu este preocupată, ca aceasta din urmă, de stabilirea unor norme (materiale) de comportament. Este știința acelor premise formale care fac moralitatea morală, adică despre valoarea sensului identic pe care îl au anumite reguli de comportament, legi etc., indiferent de stările psihice ale subiecţilor care acţionează în conformitate cu sau împotriva acestor reguli.

Dar sarcina filozofiei, în sensul în care o înțelegem aici, va deveni și mai clară dacă vom încerca să o ilustrăm prin exemplul esteticii. Estetica nu este o operă de artă, la fel cum logica nu este știința ființei. Estetica este știința premiselor oricărei arte, indiferent de concepțiile noastre materiale despre frumos. Studiază formele semnificației artistice, care sunt identice, indiferent de diferitele stări psihice ale subiecților care admiră spectacolul operelor de artă și de diferitele modalități de a întruchipa fizic acest sens, destul de adesea diferite. Studiază astfel ceea ce face artă artă, ceea ce ne permite în general să argumentăm despre frumusețea unui obiect sau al unuia și a cărui absență exclude din sfera chestiunii artistice o serie întreagă de obiecte, din punctul de vedere al fizicului lor. sau structură mentală, adesea foarte asemănătoare obiectelor.recunoscute de noi ca artistice. De ce are sens să ne certăm dacă poeziile lui

Mombert, Bryusov, Andrey Belago sunt frumoase sau nu? Se poate nega frumusețea din ele, le poate considera urâte, urâte. Dar legitimitatea întrebării în sine

cum nu poate fi negat. Și de ce, dimpotrivă, problema frumuseții este lipsită de sens în raport cu reclamele unchiului Mihai, cu Folosirea sticlei a lui Lomonosov, cu proza rimată a lui Tan, cu fotografia lui Tolstoi? Nici unchiul Mihai, nici Lomonosov, nici fotograful lui Tolstoi nu s-ar supăra dacă cineva le-ar spune că operele lor sunt urâte. Și nu pentru că ar fi cu adevărat urâte, așa cum, de exemplu, după părerea noastră, poeziile lui Mombert sunt urâte, ci pur și simplu pentru că sunt dincolo de chestiunea frumuseții și urâțeniei, sunt „în exterior frumoase”. Ele pot fi încadrate de alte premise și apoi lăsați logica, etica să le studieze: nu sunt supuse esteticii. Estetica este doctrina valorilor estetice, adică despre ceea ce face posibilă mai întâi valoarea estetică a unui obiect, indiferent dacă îi atribuim acestui obiect o valoare pozitivă sau îi negăm o valoare pozitivă. Este știința acelui minim necesar de condiții fără de care atât frumusețea, cât și urâțenia sunt la fel de imposibile, dar respectarea încă nu este suficientă pentru a recunoaște frumusețea materială în spatele unui obiect, la fel cum nu este suficientă pentru a respecta legea contradicției și toate legile formale ale logicii în general, să recunoască legea copernicană a rotației în cercuri ca fiind adevărată. Din forma sau a priori a artei nu se poate deriva o anumită operă de artă materială, la fel cum nu se poate deriva legi fizice și chimice din legile logicii.
Dar ce face filosofia într-un asemenea caz? Ce folos aduce științei, artei, societății, adică, în general, care este semnificația ei în cultură? Mai mult, în ce sens este filosofia astfel înțeleasă ca o filozofie, adică ce legătură are cu problemele care au fost mult timp considerate filozofice? Să încercăm să răspundem pe scurt la această întrebare, pentru ca de data aceasta să trecem direct la subiectul acestui articol. Semnificația culturală a filosofiei astfel înțelese constă în semnificația ei delimitătoare și eliberatoare. Am văzut deja în exemplul definițiilor logicii, esteticii și eticii, în care

adică găsirea precondițiilor și a formei unei zone vă permite să delimitați această zonă de zonele adiacente acesteia. Dar de asemenea. semnificația filosofiei, ca știință a valorilor, în cultură va deveni mai clară atunci când vom încerca să o opunem filozofiei metafizice. În felul acesta vom ajunge treptat la o definiție mai precisă a metafizicii, iar aceasta ne va apropia și mai mult de propria noastră sarcină: să distingem metafizica de misticism. z Orice metafizică se învârte în sfera ființei, fie imanentă, fie transcendentă. Numai în contrast cu științele empirice care studiază părți ale ființei, metafizica vrea să cunoască ființa în întregul ei, să cuprindă esența, principiul fundamental al ființei, ca să spunem așa, ființă adevărată. Empirismul, care neagă ființa transcendentală, „adevărată”, neagă prin urmare și filosofia, vede în filozofie doar o generalizare. date ale științelor empirice. În acest sens, el pleacă și de la conceptul metafizic al filosofiei, ca știință a ființei. Punând problema ființei adevărate, metafizica dublează inevitabil problemele: repetăm, nu numai că fizica a demonstrat deja legea gravitației, matematica este binomul lui Newton, experiența directă este animația feței altcuiva. Este

nevoie ca toate aceste întrebări, deja rezolvate de științele corespunzătoare, să fie rezolvate încă o dată într-un mod cu totul special de către filozofie, pentru a da o dovadă absolută în locul a ceea ce mulți oameni cred că este dovada imperfectă dată de științele particulare ale ființei. De aici conflictele metafizicii cu științele particulare: căci ambele se învârt în același plan al ființei, indiferent cum o numește metafizica: ființă transcendentală sau într-un alt fel. Dar, în același timp, metafizica a uitat că nu există unitate în sfera ființei imanente: . există doar științe private ale ființei, scindarea metodelor și diversitatea conceptelor. Ființa transcendentală este în esență irațională, deoarece toate conceptele noastre sunt împrumutate din domeniul ființei imanente. Prin urmare, metafizica a însemnat întotdeauna dominația unui anumit concept asupra celorlalte. de drept d. în limitele sale, punctul de vedere a fost ridicat la singura posibilă, la fiinţă absolută. În acest sens, metafizica

a însemnat întotdeauna un fel de „schimbare”. Produsele singurului mod posibil de procesare a realității sunt ridicate în singura ființă necesară: de exemplu, materialismul, care exclude psihologia, naturalismul, care nu recunoaște istoria etc. Rolul eliberator al filosofiei, ca știință formală a valorilor, constă în faptul că delimitează domenii separate ale științei unele de altele, împacă contradicțiile la care a condus metafizica, ridicând un punct de vedere special într-unul general, și astfel le îndepărtează de formularea incorectă a problemei problemei apărute. , în care gândirea metafizică s-a zbătut neputincios. Acesta este „rolul poliției al filosofiei” despre care vorbea Kant. Ne organizează cunoștințele, le aduce într-un sistem, îi conferă o unitate, care nu se află în sfera de a fi divizată de o varietate de metode de a fi. Metafizica a căutat și unitatea, dar unitatea, ca să spunem așa, a ființei: trebuia să determine material cauza rădăcină a ființei, din care rezultă pluralitatea ei aparentă. Și l-a căutat în aer, în atomi, în concepte matematice, în concepte istorice. Și astfel ea a privit prin acea sferă reală a filozofiei, care nu poate fi definită de niciun cuvânt deja cunoscut, pe care îl presupun atât conceptele fizice, cât și cele matematice și istorice și care, numai în acest sens, poate fi numită a priori. Sau, mai degrabă, orice metafizica a avut și în vedere acel a priori pur, acele premise formale ale științei, artei etc., care fac pentru prima dată posibilă ridicarea problemei adevărului material, a frumuseții materiale. Dar ea a învăluit aceste premise formale cu momente preluate din ființă imanentă, nu le-a putut recunoaște în toată puritatea lor. Dubland problemele științelor empirice și construind încercări nesfârșite și fără speranță de a rezolva problemele pe care le-a pus incorect, a privit prin aria reală a filozofiei, care nu este supusă niciunei alte științe: aria premise formale ale adevărului empiric, al frumuseții întruchipate, al bunătății realizate etc., despre care am vorbit. În acest sens, premisele formale ale valorilor culturale, adică ce face

valori prin valori sau, altfel spus, „conceptele de valoare” pure sunt minimele, libere din toate punctele de vedere speciale, cu care filosofia are de-a face. Metafizica, care nu a respectat granițele, a violat puncte de vedere arbitrar nerecunoscute de ea de dragul altora, nu mai puțin legitime, a dat întotdeauna un maxim de premise, adică, același minim (transcendent), mereu ascuns de niște momente preluate

din ființă imanentă. În acest sens, valoarea este minimul ființei transcendentale, în timp ce ființa transcendentală este valoare ascunsă și restrânsă de momente imanente.
Dacă după aceste observații preliminare, al căror sens va deveni în cele din urmă clar în viitor, vom încerca să dăm o definiție mai precisă și mai riguroasă a metafizicii, atunci va trebui să spunem că, în primul rând, toată metafizica este o confuzie de granițe fie între științe separate, sau între zone separate de cultură și, în al doilea rând, orice metafizică este realismul conceptelor, în măsura în care ipostaziază produsele unei anumite științe într-o ființă adevărată. Cu alte cuvinte, metafizica, nemulțumită cu un minim de premise formale sau concepte de valoare, dă un maxim de premise, i.e. conceptul de fiinţă transcendentă. Acestea. transcende din nou granițele dintre ființă și premisele ființei, dintre filozofie și știință, dintre formă și conținut. Metafizica consecventă se reduce așadar la dorința de a deriva fie conținutul din formă, știința din filozofie – raționalism, fie forma din conținut, filosofia din știință – empirism.   J
Nu putem aprofunda acum acest gând: pentru aceasta ar trebui să arătăm mai detaliat, folosind exemplul sistemelor metafizice existente, „originea”, adică, indicați în detaliu exact ce granițe a depășit, ce puncte de vedere s-a amestecat un astfel de sistem metafizic, ce momente de ființă imanentă a învăluit valoare a priori, ce concepte particulare particulare ale științelor empirice, legitime într-un domeniu special delimitat, el ipostazată în fiinţă absolută. În dialectica sa, Kant

a încercat la vremea lui să construiască acest gen de transcendental. noua tipologie a sistemelor metafizice. Însă, în afară de faptul că a fost departe de a fi completă la vremea sa, se cere mult mai detaliat în prezent. un studiu de genul care ar include și metafizica post-kantiană. Nu ne putem opri aici mai în detaliu asupra unui exemplu anume de acest fel: acest lucru ne-ar îndepărta prea mult de propria noastră temă, cu atât mai mult încât în cele ce urmează vom da câteva exemple de studiu complet analog - doar pe un plan ușor diferit: și anume, în domeniul gândirii nu metafizice, ci mistice.
Pentru a face mai clară prezentarea următoare, să încercăm să anticipăm concluziile finale ale studiului nostru. Avându-le în față, se va putea asimila mai clar conținutul acestuia, care toate vor tinde către o fundamentare mai detaliată a acestora și aprofundarea lor în continuare.   .
Metafizica, spuneam noi, apare acolo unde granițele dintre domenii separate de cunoaștere și cultură sunt încălcate. Ea duce întotdeauna la o încălcare a granițelor dintre logica pură (formă) și științele realității (conținut). Scopul nostru va fi să arătăm că orice misticism ia naștere exact în același mod acolo unde ultimele granițe dintre filozofie și viață, dintre sfera creativității culturale sau alte valori culturale și sfera experienței iraționale, care nu sunt depuse în nicio cultură. valorile, nu sunt respectate. Misticismul înseamnă, într-un asemenea caz, nerespectarea ultimelor limite ale cunoașterii filosofice, o încercare fără speranță de a îmbrățișa iraționalul cu un concept, de a găsi o formă pentru o experiență absolut lipsită de formă, absolut unificată și indecompusa. Exact în același mod în care obișnuiam să distingem între un domeniu și o știință despre el, de exemplu. între științele realității și logica ca știință a acestora, între morală și etică, artă și estetică - în același mod, trebuie să

facem acum distincția între misticism, ca zonă de experiență absolut irațională aflată în afara conceptelor, și filozofie. a misticismului, ca problemă de justificare formală, acest domeniu adesea subiectiv, Logos. θ
130
siglă.
găsirea unor premise formale pentru aceasta. Pentru filozofie, înțeleasă ca știință a valorilor, problema misticismului este astfel problema filozofiei misticismului, adică problema unei științe care studiază acele premise care ne permit să ridicăm problema valorii pozitive sau negative a oricărei experiențe ca experiență. Deja din formularea noastră a întrebării este clar că în viitor vom încerca să răspundem negativ la această întrebare. Filosofia misticismului este imposibilă în sensul în care este posibilă filosofia științei, societății, artei și religiei, i.e. toate acele valori constitutive de cultură, în sensul lor ideal, înstrăinate de orice individ anume. Vorbind la figurat, sistemul filosofiei este format din patru volume, dintre care primul cel mai gros este logica. Oricât de subțire ar fi, poate, al patrulea volum al filozofiei religiei, este totuși un volum. Misticul – asta vom încerca să dovedim – nu corespunde niciunui volum: corespunde doar legăturii în patru ori care înconjoară întregul sistem de patru volume. Sau, altfel spus, filosofia în cercetarea sa se îndreaptă inevitabil în limitele domeniului său. Doar o astfel de conștiință a propriilor granițe, ca ultimele limite ale zonei sale și, în același timp, granițele în valorile obiective ale unei culturi în declin, corespunde criticii/respingerii oricărei metafizici care amestecă aceste limite. Misticismul este, în măsura în care este o teorie metafizică, în măsura în care reprezintă și un „ism”, adică crima este confuzia granițelor. Dacă, totuși, metafizica obișnuită (ra-=>raționalistă) a apărut ca urmare a încălcării granițelor în filosofie și în interiorul culturii, atunci misticismul sau metafizica mistică încalcă ultima zonă a filosofiei și culturii care încadrează granițele, adică. încearcă să extindă tărâmul conceptelor și să pătrundă cu ajutorul conceptelor în tărâmul experienței iraționale. În cea mai mare parte, încălcarea ultimelor granițe este strâns legată de încălcarea granițelor dintre regiunile individuale, adică. misticismul (cu posibila excepție a teologiei negative) este în majoritatea cazurilor legat de metafizica raționalistă și invers. În acest sens, diferența dintre metafizică și misticism nu este fundamentală./
MISTICITATE ȘI METAFIZICA.
131
Misticismul este un fel de metafizică care apare acolo unde granițele încălcate sunt acele granițe finale care separă tărâmul filosofiei și culturii de tărâmul experienței iraționale și al misticismului. De ce experiențe? Da, pentru că domeniul filosofiei este domeniul culturii, adică. valori obiective care se cristalizează în afara personalității, înstrăinate de ea. Acesta este domeniul obiectivului
semnificație, superpersonală, independentă de experiențele subiective. Tărâmul raționalului este un tărâm lipsit de valori obiective, nedepus în nicio semnificație suprapersonală: acesta este și tărâmul secretelor sufletului, tărâmul subconștientului (după expresia acum la modă a lui James)

experiențe. De ce mistici? Da, pentru că încălcarea limitelor acestei sfere subconștiente, dorința de a o include în filozofie duce la teorii

numite de obicei mistice, sau în terminologia noastră mai precisă, la misticism-*'
Din aceste remarci mai terminologice, să încercăm
treci acum la dovada propoziţiei enunţate. Noi
să încercăm, așadar, să fundamentam mai detaliat legitimitatea misticismului, ca sferă a experienței subiective absolut iraționale, și să dezvăluim toată inutilitatea misticismului, înrudirea sa cu metafizica raționalistă atât de negata de acesta. Inainte de
Mărturia noastră va consta într-o analiză detaliată a acestor ultime granițe, a căror încălcare duce inevitabil la misticism. Cu alte cuvinte, luăm în considerare
roma iată ultimele concepte la care vine filozofia critică și care limitează gama de probleme de care dispune. Aceste concepte nu ne extind cunoștințele, ci, dimpotrivă, sunt stâlpi de frontieră, ele indică o zonă inaccesibilă filozofiei, nu în sensul unui fel de realitate sau ființă transcendentă, ci în sensul autolimitării critice a cercetare filozofică. Ele nu corespund cu nimic real, ci doar conferă conceptelor filozofice unitatea sistemului. Kant a numit astfel de concepte idei și, în dialectica sa, a oferit, de asemenea, parțial o tipologie a sistemelor mistice, specificând în detaliu care sisteme mistice apar atunci când unui astfel de concept de graniță i se dă sensul extinderii cunoștințelor noastre.

O investigație mai mult sau mai puțin completă de acest fel presupune un întreg sistem de filozofie. Prin urmare, ne vom opri aici doar pe patru, după cum ni se pare, cele mai izbitoare exemple, care vor fi suficiente pentru, dacă nu dovedesc, atunci măcar să ne clarifice ideea. Astfel, pornind de la conceptul general de filozofie ca știință a valorilor, vom încerca, în primul rând, să expunem și să fundamentam cele patru concepte de bază ale experienței, iar în al doilea rând, să arătăm cum nerespectarea valorii limită a acestor concepte, dând un sens cognitiv existențial, a condus la patru tipuri principale de sisteme mistice și metafizice. Fiecare dintre aceste concepte corespunde reversului monedei - metafizica monistă, care apare ca urmare a unei încercări de a împinge granițele sferei obiective, de a îmbrățișa iraționalul cu conceptul. Chiar și teologia negativă, care a renunțat la orice definiție a izvorului divin al revelației mistice, a împins, așa cum vom încerca să arătăm, aceste limite, adică, a fost vinovat de păcat metafizic. Ea, după cum vom vedea, a negat divinității definițiile materiale, dar prin urmare l-a definit formal. Doar o negare formală, sau mai degrabă o negare a posibilității chiar și a premiselor pur formale ale experienței mistice, ne poate salva de metafizică și, în același timp, ne poate deschide calea către „filozofie pură” și „misticism pur”. Iar o astfel de negație formală este dată exclusiv de conceptul de experiență, ca un concept absolut „vid”, care nu dă nicio cunoaștere, ci doar o limitează.

II. PROBLEMA EXPERIENȚEI IRAȚIONALE SAU „MISTICITATEA PURA”.

Dar înainte de a trece la o analiză detaliată a acestor patru concepte, trebuie să facem și o rezervă în ce sens aceste concepte diferite sunt „diferite”. Ele sunt diferite doar în măsura în care ajungem la ele în moduri diferite, plecând de la diferite probleme filosofice. Въ

în esență, ele sunt doar aspecte diferite ale uneia și aceleiași probleme esențial insolubile, pe care vom încerca ulterior să o formulăm și mai precis. Așadar, vorbind despre concepte diferite de experiență, vom vorbi despre același lucru, despre legitimitatea misticismului pur, ca sferă a unității ultime, dată doar în experiența irațională, și despre contradicția internă a oricărui misticism care încearcă să raționalizeze iraţional. Conceptul de experiență este negația oricărei cunoștințe chiar formale; În acest sens, desigur, nu pot exista concepte diferite de experiență: ceea ce este diferit trebuie să difere într-un fel de conținut - conceptul de experiență este lipsit de orice conținut / pozitiv.

Prin urmare, vorbind despre experiență, vom vorbi de fapt nu atât despre experiență în sine (căci misticismul este inexplicabil și a vorbi despre ea ar însemna căderea în misticism), ci despre filozofie și limitele ei, cât și despre misticism, cât și invers. partea monedei, adică despre misticism. ca produs ilegitim al raţionalizării misticismului.

A. Patru concepte de experiență.

a) Știm deja că filosofia, ca știință a valorilor, pornește în analiza sa din beneficiile culturale pe care le găsește, adică valorile realizate. Aceste valori sunt știința, societatea, arta, religia. Filosofia caută premisele acestor valori, răspunde la întrebarea cum este posibilă semnificația lor comună ca valori. Aici se află acea problemă specific filozofică, care nu se află sub jurisdicția niciunei alte științe și poate fi rezolvată exclusiv prin filozofie. Dar o astfel de restrângere a problemei filosofice de la toate celelalte, în cursul dezvoltării filozofiei adesea asociate cu ea, duce, pe de altă parte, la respingerea filozofiei dintr-o serie de non-filosofice, dar nu mai puțin presante. și probleme importante. Filosofia, de exemplu, este complet incapabilă să răspundă la întrebarea de ce sfera culturii este limitată la patru domenii, de ce există valoare realizată. Puțini

mai mult, nici măcar nu poate spune cu certitudine că tărâmul culturii este epuizat odată pentru totdeauna de aceste zone. Ca să nu mai vorbim de științele individuale, știm, de exemplu, că știința în general, ca zonă specială a creativității culturale, ca valoare recunoscută în sensul său autonom, a apărut pentru prima dată în Grecia, că a fost apoi din nou. născut cu o a doua naștere în Renaștere. Este posibil ca în cursul dezvoltării istorice viitoare să se nască noi domenii ale creativității culturale, să iasă în evidență noi valori autonome și, în consecință, sistemul de filosofie să fie completat cu un nou volum. Istoria va putea să răspundă la întrebarea cum s-a născut și a reînviat știința, cum a devenit izolată această sau acea zonă a culturii. Sociologia sau psihologia ne va explica ce proprietăți ale ființei naturii umane au dat naștere științei, artei etc. cu adevărat existente, adică. ne va explica originea existenței diferitelor domenii ale activității umane, dar nu ne va explica faptul realizării valorilor ca valori și, astfel, nu va mai putea rezolva problema completitudinea sau completitudinea culturii. · Învârtindu-se exclusiv în sfera valorilor și pornind doar din sfera valorilor pure, filozofia îi stă însă în fața cu faptul mincinos al realizării valorilor, care, în egală măsură, nu este subordonată nici acesteia, nici științelor realitatea, adică nicio știință și, prin urmare, absolut irațională. Valoarea realizată este un fapt irațional al istoriei, care este absolut dat, adică care nu poate fi decât experimentat, găsit, deschis.

b) Dacă experiența sub forma unui fapt absolut (adică atât formal, cât și material) irațional al istoriei indică granițele inițiale ale cercetării filozofice, atunci nu este greu să arătăm că ultimul concept pe care filozofia vine la puncte, de la de cealaltă parte, în aceeași zonă de experiență irațională. Filosofia, după cum știm, caută premise pentru semnificația generală a valorilor culturale. Nu rezolvă deloc problemele existenței sau orice probleme materiale. Matematica demonstrează teorema lui Pitagora, re

ligia „demonstrează” învierea lui Hristos, dar logica și filosofia religiei stabilesc premisele formale ale teoremei lui Pitagora și ale învierii lui Hristos și în niciun caz nu dovedesc într-un al doilea fel adevărul deja dovedit de matematică și religie. În acest sens, filosofia nu demonstrează nimic, nu dă o adevărată „soluție”. Presupoziția nu rezolvă problema, ci conține problema. Dezvăluind premisele formale ale științei, filosofia răspunde la întrebarea „cum este posibilă știința?” Dar nu rezolvă în niciun caz problema posibilității științei, căci se ridică o altă întrebare: cum sunt posibile premisele formale ale științei? Logica a răspuns la întrebarea posibilității științei reducând-o la o altă întrebare, nu mai pur logică, ci și legată de alte discipline filozofice. Ea doar a împins problema deoparte, a împins-o într-o altă sferă, dar tot nu i-a dat o soluție finală. Prin urmare, din punctul de vedere al ultimei soluții a problemelor, filosofia ar trebui să fie recunoscută ca inutilă dacă, împingând problemele deoparte, nu le-ar generaliza și nu le-ar concentra. Căutând, de exemplu, premisele științelor speciale individuale, metodologia generalizează în aceste premise numeroasele probleme disparate pe care le găsește în analiza științelor date istoric. Teoria cunoașterii, prin stabilirea premiselor acestor diverse premise ale științelor individuale, sau, cu alte cuvinte, prin stabilirea premiselor formale ale „științei în general”, generalizează și concentrează problemele pe care metodologia le-a redus deja la premise formale metodologice. . În acest sens, fiecare presupoziție, fiecare concept filosofic este o problemă nerezolvată, dar, dimpotrivă, o problemă concentrată. Prin urmare, cu cât o premisă este mai „generală”, cu atât este mai „problematică”, deoarece include toate premisele-problemele subordonate acesteia. Astfel, presupoziţia „mai generală” le cuprinde pe cele mai speciale: este suficient să rezolvi într-un fel această premisă mai generală pentru a rezolva toate acele probleme speciale reduse la această premisă generală. Este suficient, de exemplu, să rezolvăm problema cum este posibilă cauzalitatea, pentru a rezolva deja problema regularității și a proprietății istorice.

cavalerism *). Hegel, expunând conceptul său de universalitate concretă ca un întreg concret, îmbrățișând concepte mai particulare ca părți ale sale, a însemnat fără îndoială această relație. Dar el a ipostatizat această relație a conceptelor formale de valoare în realitate, i-a dat caracterul unei relații reale a întregului metafizic cu părțile efectiv conținute în el. Dacă totuşi se renunţă la o astfel de identificare a universalităţii filosofice sau transcendentale cu universalitatea întregului real, atunci concretitatea conceptului filosofic general se va reduce la concentrarea şi generalizarea problemei cuprinse în premisa formală. Astfel, în filozofie, doar reducem, generalizăm, concentrăm problema, dar nu dăm o „soluție finală”. Filosofia, ultimul

concept de valoare la care ajunge filosofia, este deci cel mai „problematic” concept: 1 sunt reunite în ea toate problemele disparate cu care a trebuit să le întâlnească cercetarea filozofică. A rezolva acest ultim concept înseamnă a rezolva toate problemele în general, înseamnă a găsi acea „ultimă soluție” care duce la o prostie senină și mulțumită de sine. Philo-j Sophia nu este astfel înțelepciune, σοφία a stoicilor. Filosoful 'fiya este DOAR calea obiectivă către înțelepciune - φιλοσοφία, așa cum au înțeles-o Socrate și Aristotel. Maximul pe care îl poate face filosofia este să găsească premisa cea mai generală, să găsească ultimul și, în această măsură, cel mai „problematic” concept. Dar • ea nu este capabilă să rezolve această cea mai mare problemă, tre-; să se aștepte ca o astfel de decizie de la mijloacele ei să încalce limitele cercetării filozofice. Ultima decizie poate fi doar re-tăiată. Spre deosebire de cunoașterea bazată pe rațiune, „înțelepciunea” este dată de plinătatea experiențelor iraționale și subiective. Filosofia poate fi comparată cu o pâlnie, a cărei deschidere superioară este punctul de plecare al cercetării filozofice, cea de jos este punctul final al acesteia. Este suficient să astupi deschiderea inferioară a pâlniei într-un fel pentru a consolida întregul conținut al acesteia. Este suficient să experimentezi cel mai mult

*) Cf. cartea mea „Individuelle Kausalítat”, Ergãnzungsheft zu Kant-studien nr.15, p. 144 și urm. 1909.

un concept general, pentru a găsi o soluție irațională la ultima problemă, pentru a veni de la cunoașterea filozofică a problemelor până la rezolvarea lor absolută, sau, cu alte cuvinte, de la filosofia științifică pentru a ajunge la o singură viziune asupra lumii.

c) Știm deja că unitatea este imposibilă în sfera ființei imanente. Încercările de a da o astfel de unitate se bazează întotdeauna pe un amestec al conceptului material (întotdeauna privat) de a fi cu conceptul formal de valoare. Ele duc de obicei la înrobirea unei părți a ființei altor părți, din anumite motive nerecunoscute, la construirea unui punct de vedere posibil în singurul posibil. Numai o unitate pur formală este posibilă – tocmai aceasta este unitatea filosofiei, care, în această măsură, are un rol eliberator și reconciliator. Știm acum în ce constă această unitate formală: nu este unitatea unei soluții gata făcute, ci unitatea unei probleme date, unitatea conceptului final al valorii, în care toate problemele separate și disparate pe care le găsim. în domeniul culturii sunt reunite, toate acele metode și puncte de vedere scindate, care distinge sfera ființei. Punând limite diferitelor domenii ale științei și culturii, filozofia le unește astfel. Dar această unitate filosofică formală nu este, în general, „unitatea supremă” accesibilă doar vieții, experienței. Căci ea însăși, după cum am văzut, se bazează pe dualismul științelor filozofice și empirice, pe dualismul valorii și ființei. Este imposibil să împaci, să unești ambele lumi printr-o dovadă rațională, deoarece dualismul ambelor lumi este o condiție prealabilă pentru filozofie ca știință obiectivă. Nu se poate decât să recunoască faptul valorii realizate și să supună acest fapt unei interpretări sau alteia. Realizarea valorilor în procesul istoriei, și în special încrederea în realizarea lor în viitor, este subiect de credință, predominant religios. În măsura în care ideea de ordine mondială și ideea de progres este credința în ordinea și progresul mondial, i.e. este un obiect al experienței.

*) Cf. Articolul lui Rickert din acest capitol III: Interpretarea sensului.

d) Și mai clar acest dualism care stă la baza filozofiei se manifestă ca un dualism de formă și conținut. Epistemologia, după cum știm deja, poate fundamenta regularitatea în general, dar nu poate garanta valabilitatea generală a oricărui adevăr material anume, adică și anume teoremele lui Pitagora, legea lui Boyle și Marriott etc. Ea stabilește doar condiții necesare, dar nu suficiente pentru adevărul lor material, pe care îl lasă complet pe seama științelor particulare corespunzătoare ale ființei să le dovedească. Cât de formal, adică Adevărul filozofic nu coincide cu adevărul material al științelor particulare, poate fi văzut cel mai bine din faptul că aceleași legi formale neschimbate fundamentează în mod egal propozițiile material adevărate și material false. Deci, de exemplu, legea contradicției, principiul cauzalității și alte legi logice fundamentează în mod egal poziția acum falsă material a lui Copernic cu privire la mișcarea planetelor în cercuri și acum mai mult. poziția adevărată a lui Kepler cu privire la mișcarea lor de-a lungul elipselor. Ambele legi sunt „posibile” doar pe baza premiselor formale indicate. Și aceasta ne explică de ce legea, fără îndoială, falsă a lui Copernic ni se pare totuși nu absolut falsă, ci conține o părticică de adevăr: pentru noi nu este în afara științei, ca, de exemplu, ideea biblică a originii lumea, dar la începutul ei. Ea conduce „în mod necesar” la legea lui Kepler, care este omogenă cu ea, care este din nou înlocuită cu formule care sunt fundamental omogene cu ea, dar material mai perfecte. Căci toate aceste formule care se înlocuiesc succesiv sunt condiționate de aceleași presupoziții formale care fac posibilă valabilitatea lor ca legi științifice: acesta este „adevărul lor parțial” și „omogenitatea lor fundamentală”. În acest sens, se poate vorbi de o formă neschimbătoare și absolută, ca subiect al logicii pure și, în general, al filosofiei pure, și de un conținut relativ, schimbător, ca subiect al științelor particulare, moralității, ideilor materiale despre frumos, religie etc.). Din absolut
*) Cf. Husserl, Investigații logice, trad. S. Frank, vol. I. p. 53, 223-224.

Este imposibil să treci la conținutul relativ al vreunei forme, între ele se află un abis pe care mintea nu-l poate traversa, dar care poate fi doar „experimentat” acceptat în toată iraționalitatea sa faptică. Nu este greu de înțeles că toate aceste patru concepte de experiență înseamnă în cele din urmă același lucru. Acestea sunt laturi diferite ale aceleiași probleme: cum se manifestă absolutul în relativ, atemporal în temporal, infinitul în finit?
B, Patru tipuri de misticism. Cu/
Această problemă, în care fiecare misticism metafizic a văzut întotdeauna problema filozofică de bază, a primit soluții diferite în funcție de acea latură a ei, care în fiecare caz particular a fost propusă în mod special. Însăși formularea acestei probleme, ilegitimă din punctul de vedere al filozofiei pure pe care o apărăm aici, a predeterminat o soluție sau alta a acesteia. Astfel, laturile acestei probleme pe care le-am luat in considerare au condus la diferite tipuri de metafizica, corespunzatoare exact celor patru concepte de experienta pe care le-am propus. Ne întoarcem acum la caracterizarea acestor patru

tipuri principale de metafizică mistică, ca la reversul monedei experiențelor problematice pe care le-am luat deja în considerare.
a) Personajul cel mai mistic este acel grup de învățături metafizice care pornește din reflecții corespunzătoare primului nostru concept de experiență. Iraționalitatea, data primară a punctului de plecare al cercetării filozofice, metafizica se transformă într-un infinit cognoscibil intuitiv, din care decurge lumea noastră finită. Deci, neoplatonismul de la Unul infinit (Ἕν), inaccesibil oricărei cunoștințe raționale, deduce printr-o coborâre treptată acea lume finită și rațional cognoscibilă, care direct

înconjoară. Mai întâi, din inseparabilul și indefinibilul în infinitul Unului său, divinitatea iradiază, apoi rațiunea, adică. lumea inteligibilă, care, radiind la rândul ei, trece cu adevărat în lumea spirituală, iar ultima etapă a acestui proces real de emanare este lumea materială, la limită, sfera materiei pure, care este deja absența oricărei ființe. , adevărata încetare a luminii care radiază de la Cel infinit gol. Realizarea infinitului în finit este un proces real de radiație a energiei infinite și de slăbire și dispersie a acestuia la gradul de finit și chiar de inexistență. Este exact la fel cu Spinoza, din a cărui substanță infinită? se procedează infinite și în cele din urmă finite, dispuse în două atribute. Cu toate acestea, Spinoza nu explică nicăieri de ce, din numărul infinit de atribute ale unei substanțe, nu cunoaștem decât două. Dar atât Spinoza, cât și neoplatonismul au această trăsătură comună că ambii explică realizarea valorilor absolute în lumea relativă și finită a istoriei prin înfățișarea procesului real al originii lumii finite și limitate din esența sa primordială infinită și nedeterminată. . În loc de generalizare și concentrare a problemelor pregătite, emanatismul explică originea lumii din infinit. El pornește de la irațional, care nu mai este irațional, pentru că tot ceea ce este de dorit să explice este deja încorporat în mod arbitrar în el, iar ceea ce se presupune că este obiectiv și real este apoi radiat din el. Noi, dimpotrivă, ajungem la irațional, ca la subiectul experienței pure. Pentru noi, nu este la început, ci la sfârșit, sau mai degrabă în afara filozofiei și, prin urmare, este cu adevărat irațional, cu adevărat primar, curățat de toate învelișurile raționale. Toate teoriile despre egressus, emanații, pe de altă parte, pun în irațional tot ceea ce apoi scot din el. Toate acestea sunt corelate cu primul concept de experiență, se bazează pe încălcarea granițelor cunoașterii filozofice și, prin urmare, înseamnă o încercare de a îmbrățișa conceptul a ceea ce este fundamental inaccesibil pentru el și ceea ce conceptul nostru de experiență, ca concept al limitele filozofiei, indică.

¡3) Metoda filosofică de reducere a problemelor, concentrarea și generalizarea lor, ducând în final la ultima problemă, „rezolvarea” care nu mai este o chestiune de filozofie, ci de „experiență”, metafizica se transformă în conceptul de regressus, adică procesul real de întoarcere a sufletului finit în sânul infinit al esenței iraționale, din care, așa cum am văzut, a ieșit efectiv. Dacă filosofia este doar cunoașterea problemelor, doar calea către înțelepciune, care constă în reducerea treptată și concentrarea (și nu rezolvarea) problemelor, atunci misticismul, dimpotrivă, învață rezolvarea treptată a problemelor, * realizarea treptată a mai multor probleme. și mai multă înțelepciune, ducând la pasul său cel mai înalt spre scufundarea

în sânul înțelepciunii divine absolute. Deci, virtutea civică, sau perfecțiunea etică, conform învățăturilor neoplatonismului, este primul pas în întoarcerea sufletului în sânul esenței primordiale divine. Semnificația științifică sau perfecțiunea „dianoetică” este următorul pas în renunțarea sufletului de la materie. Contemplarea estetică (θεωρία) este și mai înaltă: în această etapă sufletul se întoarce în sfera inteligibilului și chiar a lumii divine, astfel încât în etapa următoare a extazului mistic se contopește inseparabil cu divinitatea și se cufundă într-o singură esență primordială . Acesta este cel mai înalt nivel de înțelepciune și realizare. Întâlnim teorii analoge la Augustin, la Scotus Erigena și, în final, la Spinoza, conform cărora întoarcerea sufletului individual în sânul substanței infinite se realizează prin realizarea succesivă, mai întâi, a reprezentării senzuale (imaginatio), apoi a cunoașterii raționale (raport) și în sfârșit ; nicio intuiție mistică (cognitio intuitiva), în care | sufletul se contopește cu divinitatea. Toate aceste teorii ale regressus pot servi drept corelat al celui de-al doilea concept de experiență, care în acest caz este supus unei interpretări metafizice și realiste.
γ) Acele sisteme metafizice care, pe baza necesității de a dovedi sau de a garanta realizarea valorilor, introduc în construcțiile lor filozofice conceptul de putere superioară existentă în mod obiectiv care garantează realizarea și înțelegerea.

siglă.
folosim valori absolute. Elementul mistic din aceste teorii este ascuns de diferite tipuri de dovezi raționale, dar cu toate acestea apare adesea în ele foarte clar. Astfel de concepte de putere obiectivă includ, de exemplu, Dumnezeul lui Descartes, care, în virtutea bunătăţii sale, nu poate fi un înşelător (Deus non est deceptor), ceea ce ne garantează că lumea din jurul nostru nu este o iluzie, ci realitate. Dumnezeu are o semnificație asemănătoare în Berkeley, în care el garantează și obiectivitatea, și nu natura iluzorie a lumii noastre. Dar poate chiar mai clar decât în toate aceste, ca să spunem așa, teorii statice ale ordinii mondiale, ideea unei forțe obiective care garantează realizarea valorilor s-a manifestat în filosofia istoriei a lui Hegel. Filosofia istoriei a lui Hegel înseamnă teoria dinamică a progresului, adică. procesul de realizare a valorilor în istorie. Pentru Hegel, progresul nu este o evaluare a fenomenelor din punctul de vedere al acelor sau altor valori, ci un fapt real cunoscut rațional al revelației consecvente a spiritului absolut, în care toate valorile care se manifestă în procesul de istoria sunt încorporate. Existența obiectivă a spiritului absolut garantează astfel progresul, adică realizarea adevărului, a libertății și a altor valori din istorie. Progresul pentru Hegel nu este un obiect de credință și nu o problemă, ci un fapt necesar rațional și pe deplin recunoscut, în măsura în care filosofia poate chiar prezice realizarea absolută a progresului, adică. „sfârșitul istoriei”. În acest sens, teoria hegeliană a progresului, care duce în cele din urmă la ideea unei ordini mondiale inviolabile, adică stările de realizare absolută a valorilor într-o lume finită pot, împreună cu teoriile ordinii mondiale deja menționate de noi, să servească drept corelație cu cel de-al treilea concept de experiență.
δ) În fine, al patrulea concept de experiență poate fi corelat cu toate acele învățături metafizice care, nemulțumite de dualismul formei și conținutului, vor să-l depășească într-un mod rațional. Astfel, orice

raționalism dorește să derive conținut din formă, legea gravitației din legea contradicției, o normă specifică de moralitate din presupoziții etice formale. Rămășițele unor asemenea

raționalismul poate fi găsit chiar și la Kant, care, mai mult decât oricine altcineva, a realizat caracterul independent al filosofiei. Raționalismul, adică dorinta de a deduce continutul din forma, l-a silit, de exemplu, pe Kant sa acorde rationamentului etic si religios-filosofic caracterul unei dovezi practice a nemuririi sufletului si a existentei lui Dumnezeu. Prin urmare, criticii vulgari ai lui Kant au ajuns la concluzia că el a restaurat în Critica rațiunii practice toată metafizica dogmatică pe care o distrusese în Critica rațiunii pure. Dar, în cele din urmă, Kant nu a crezut niciodată că o credință religioasă directă în existența unui anumit Dumnezeu ar putea și ar trebui să fie dovedită a doua oară prin raționament filozofic. Dovezile materiale ale existenței unui Dumnezeu concret în sine poartă dovezi ale semnificației sale, la fel cum o teoremă matematică nu are nevoie de nicio altă demonstrație filozofică. Așa cum logica are sarcina de a dezvălui premisele formale ale teoremelor matematice în general și ale demonstrațiilor lor materiale, tot așa și Kant, cu „demonstrațiile sale practice”, a vrut doar să dezvolte premisele formale ale acelei dovezi materiale cu care crede orice persoană cu adevărat religioasă. în existenţa a ceva care îi apare concret şi material pentru el.Dumnezeu destul de definit. Spre deosebire de raționalism, empirismul, dimpotrivă, derivă forma din conținut, legea contradicției din legi fizice și psihologice concrete (materiale). James poate servi ca exemplu al unei astfel de derivații empirice a formei din conținutul din domeniul religios. Făcând apel la experiențe religioase individuale specifice și opunându-se la tot felul de dogme metafizice, James încă nu abandonează filosofia religiei, pe care o numește „știința religiei”. Dar, în loc să limiteze sarcina filozofiei religiei la stabilirea premiselor formale ale credințelor religioase, el vrea să deducă forma din conținut, adică ajunge la cele mai generale adevăruri religioase prin generalizarea ideilor religioase specifice. Iar acest lucru nu îl conduce numai să aducă uniformitate în esența experienței religioase „diverse”, ci și la

prevederea contradictorie și fără speranță a filozofiei religiei cu sarcina de a armoniza, unind între ele diverse credințe religioase concrete. Același lucru îl întâlnim și în domeniul teoretic: dacă raționalismul duce la dizolvarea științei în filosofie, atunci empirismul duce la dizolvarea filozofiei în știință. Ambele încalcă principiul poziției de frontieră, duc la negarea semnificației autosuficiente a filozofiei, ca știință care are un subiect aparte, care nu poate fi redus la nimic altceva.
B. Experiență ca concept filozofic limită și teologie negativă.
Conceptul nostru de experiență, ca concept formal la graniță al filosofiei, poate fi cel mai bine înțeles prin contrastul în multe privințe cu Dumnezeirea teologiei negative, care seamănă cu ea. La urma urmei, teologia negativă a afirmat totdeauna și incognoscibilitatea absolută a Divinității: Zeitatea ei este αποιος (Philo), adică. nimic pozitiv nu se poate spune despre ea, poate fi definit doar prin negație, este „Nimic” (Eckart), poate fi cunoscut doar prin experiența irațională a iubirii (Nikolai Kubansky). Nu coincide oare misticismul

nostru, ca pură experiență irațională, cu misticismul teologiei negative, care a afirmat și iraționalitatea și incognoscibilitatea obiectului mistic? Negând posibilitatea unei definiții pozitive a Divinității, teologia negativă, este adevărat, a vorbit mult despre ea și, prin urmare, și-a încălcat parțial propriile cerințe. Dar este foarte posibil ca în acest caz să nu avem de-a face cu misticism, ca cu o teorie filozofică, să avem pur și simplu de-a face cu manifestări ale unui temperament mistic, care nu au nicio semnificație filosofică, cu atât mai mult cu cât noi, la rândul nostru , au fost nevoiți să vorbească despre misticism, în ciuda inefabilității experienței mistice, pe care o apărăm.
Într-adevăr, între conceptul nostru de misticism pur și între misticismul teologiei negative, se pare că există multe

general, și pe exemplul teologiei negative, întreaga originalitate a conceptului nostru de experiență, ca negație formală, ar trebui să iasă deosebit de clar. Spre deosebire de conceptul nostru de misticism pur bazat pe negare formală, teologia negativă a dat doar o negare materială a atributelor concrete ale Divinității. Negând în spatele lui semnele materiale ale ființei concrete (cum ar fi finitatea, rațiunea personală, voința personală etc.), ea a afirmat totuși semnele formale care o determină (cum ar fi, de exemplu, ființa, chiar dacă nu este concretă, și deja întotdeauna cauzalitatea). , sub forma unuia sau altuia efect al acestuia asupra unei lumi anume definite). Ea, vorbind în termenii noștri, a negat misticismul ca cunoaștere materială despre ființă, recunoscând în întregime „filozofia misticismului”, adică. premise formale ale valorii experienței mistice. Ea a recunoscut pentru Divina „ființă în general”, „cauzalitate în general”, deși a negat posibilitatea cunoașterii absolute a naturii acestei ființe și a cauzalității prin intermediul unui concept. Ea a negat „maximul” presupozițiilor, dar implicit a implicat „minim”, adică, negând una sau alta caracteristică materială, a recunoscut „materialitatea în general”. Și în felul acesta a recunoscut și elementele „maximului” (și într-adevăr, fără a se ține de punctul de vedere al negației pure, a determinat adesea pozitiv Divinul), căci forma nu poate fi lipsită de conținut: într-un fel sau altul, acesta din urmă trebuie neapărat să se alăture primei. Negația materială, în general, nu este încă ultima negație, dincolo de care este imposibil de nega. Căci negația materială este, până la urmă, cunoaștere materială și, ca atare, se învârte în domeniul premiselor formale ale tuturor cunoștințelor în general. În această măsură, ea neagă doar ființa definită concret, dar presupune lumea valorilor în întregime. Prin urmare, doar o negație formală, adică negarea posibilității de cunoaștere chiar formală a premiselor este ultima negare, i.e. negație pură, absolută. Următorul exemplu ne va clarifica cel mai bine gândirea.
Orice lege științifică specifică (nu contează dacă are adevăr material sau nu), de exemplu, poziția lui Copernic asupra rotației planetelor în cercuri sau a lui Kepler în rotație

siglă.
ele de-a lungul elipselor, ne oferă cunoștințe (false sau adevărate) despre o parte a realității. El ne dă, așadar, cunoștințe materiale. Putem, totuși, să obținem cunoștințe oficiale despre aceasta, de exemplu. cunoașterea acelor premise formale pe care se bazează adevărul

material sau falsitatea legilor, oferindu-ne cunoașterea materială a unui fapt dat. Orice cunoaștere materială este, după cum se știe, o abstracție din realitate: realitatea însăși în diversitatea sa infinită, realitatea ca întreg, nu este irațională pentru un concept material; acesta din urmă este incapabil să-l înțeleagă. Dar realitatea, irațională din punctul de vedere al conceptului material, este rațională din punctul de vedere al conceptului formal *). Nici fizica, nici chimia, nici nicio altă știință nu pot înțelege cu conceptele lor întregul conținut infinit al realității. Numai epistemologia poate îmbrățișa „realitatea în general" cu conceptele sale formale, adică indica premisele formale ale realitatii, ca material al tuturor stiintelor. În cazul de față avem de-a face cu o negație materială, dar cu o afirmație formală, în timp ce în primul caz avem de-a face cu o afirmație dublă (atât materială, cât și formală). Cunoașterea formală, de exemplu, principiul „cauzalității în general" aici nu corespunde nici unei cunoștințe materiale. În același loc, cunoștințele formale, de exemplu. principiul regularității, corespundea legii lui Kepler, adică 7e. cunoștințe materiale. „Principiul cauzalității" corespunde „științei în general", dar nu unei legi științifice specifice. Astfel, „mișcarea planetelor de-a lungul elipselor" este rațională în ambele sensuri: material și formal. Realitatea în ansamblu este irațională pentru un anumit concept științific, adică. irațional în sens material, dar rațional în sens formal, adică. epistemologia poate indica premisele formale ale acestei realități material-iraționale (de exemplu, „cauzalitate în general", „substanțialitate în general" etc.). Dar această negare poate fi continuată și mai departe: se poate nega posibilitatea chiar și a cunoașterii formale, atunci ajungem în ambele sensuri

*) Cf. «Individuelle Kausalität», pag. 67 și urm.

irațional, adică absolut irațional, despre care nu este posibilă absolut nicio cunoaștere. Conceptul nostru de experiență este conceptul unei astfel de negații absolute. În măsura în care este un concept limită al filozofiei, limitând sfera a ceea ce este disponibil pentru cunoașterea formală, i.e. despre care sunt posibile premise formale. Și într-adevăr, vorbind despre „experiență și misticism pur, nu i-am dat nici măcar definiții formale: am spus de fapt totul | | timp despre filozofie și limitele ei și despre penal pe nedrept | care a băut aceste limite ale misticismului, adică nu despre misticismul pur, ci despre misticismul raționalizat.

Teologia negativă, care a apărut înainte de descoperirea problemei filosofice formale în forma ei pură, nu a putut să distingă deloc între negația materială și cea formală. Ca toată filosofia contemporană, ea se învârtea în sfera ființei și, prin urmare, putea, în cel mai bun caz, să dea o negație materială. Înțelegerea sa a IrraqiNalogo se conformează cu cea mai mare parte sau mai mult din înțelegerea noastră maternă Irratziionago (aproximativul căruia este înțelegerea intenției), cu singura diferență că nu este suficient, nu a fost suficient de complet complet. Mai întâi a fost necesar să pătrundem în general în sfera pur formalului, în sfera valorilor care stau în spatele ființei, pentru a putea ajunge la negația lor, adică. a negare completă. Prin urmare, teologia negativă, cu conceptul său de Zeitate irațională, a oferit în general maximul a ceea ce putea să ofere pentru timpul său. De atunci, filosofia a găsit rațiunea și posibilitatea cunoașterii acolo unde părea să nu existe nimic disponibil pentru

cunoaștere. Arătând limitele rațiunii filozofice, limitările acestei noi cuceriri a ei, continuăm astfel în sfera valorilor lucrarea teologiei negative, care a negat-o în sfera ființei. Și astfel dăm teologie negativă reală, autentică, misticism adevărat în forma sa pură neraționalizată.

io*

II. OBIECTIV FILOZOFIA ȘI MISTICA.

Relația dintre filozofie și misticism este deja dată în conceptul de experiență. Misticismul, ca zonă de experiență absolut irațională, se află în afara filosofiei, în contrast cu știința, societatea, arta, religia dogmatică, care corespund unor volume separate de filosofie. Nu corespunde niciunui volum, conceptul de experiență, repetăm, este doar legarea generală a întregului sistem, format din doar patru volume. Întrucât cultura este o totalitate de valori absolute realizate, misticismul se află în afara culturii, pentru că se află în afara lumii valorilor. O privire scurtă asupra trecutului filosofiei ne va explica cel mai bine această relație.

În momentul înființării sale în Hellas, filosofia a îmbrățișat toate cunoștințele: pe de o parte, era o viziune asupra lumii în general, pe de altă parte, era o știință. Știința și viziunea asupra lumii, cunoașterea și înțelepciunea au fost unite împreună în filozofie. Adevărul obiectiv și experiența subiectivă erau atât de strâns impregnate unul de celălalt încât acum, când avem în fața noastră doar urmele obiective ale acestei filosofii, vedem în ele doar fragmente, doar simboluri care indică înțelepciunea deplină și vie, care odinioară era strâns asociată cu lor. Dezvoltarea ulterioară a filozofiei a constat în faptul că din această viziune nediferențiată asupra lumii, care a unit momentele obiective și subiective, s-au separat treptat zone de cunoaștere autosuficiente. Știința, ca valoare autosuficientă, s-a cristalizat din ce în ce mai puternic pe fundalul unei viziuni vagi, nediferențiate asupra lumii din care a apărut. Astfel, în cursul a peste două mii de ani de dezvoltare, treptat, toate științele particulare ale realității s-au desprins de filozofie. Acest proces s-a încheiat în fața ochilor noștri cu despărțirea de filosofia psihologiei și sociologiei, transformarea lor în domenii strict obiective de cunoaștere, complet analoge cu restul științelor private ale realității. Gânditorii care sunt conștienți de semnificația independentă a cunoașterii filozofice se opun de obicei științei obiective

filozofia subiectivă ca viziune asupra lumii. Pentru ei, filosofia este ceea ce rămâne din fosta înțelepciune generală nediferențiată după ce științele particulare ale realității s-au desprins de ea.

Ni se pare însă că acest proces de obiectivare continuă până în zilele noastre. Abia acum, de filozofie, ca viziune asupra lumii, este separată filosofia obiectivă, ca știință a valorilor, ca nou domeniu obiectiv al cunoașterii cu sens autosuficient. Acum filosofăm sub semnul acestei eliberări în curs de desfășurare a filozofiei, ca cunoaștere independentă, de puterea înțelepciunii subiective. Această trăsătură a dezvoltării impune filozofiei moderne acel caracter de „penultimul” care atât de nesatisfăcătoresc mințile înclinate mistic. Cu cât se trasează mai clar contururile acestui nou tărâm obiectiv, cu atât se recunoaște mai clar penultimul caracter al soluțiilor pe care

le propune, cu atât mai insistent se simte cererea unei sinteze mistice finale „pure”. Se poate spune chiar în general că, cu fiecare astfel de extindere a sferei obiectivității, conștiința imposibilității unei soluții obiective a ultimelor probleme, setea de ultima sinteză, creștea constant. Astfel, epoca alexandrismului, dominația exclusivă a științelor private, a făcut loc unei ascensiuni excepționale a misticismului. Delimitarea științelor fizice ca domeniu independent de cunoaștere în Renaștere a fost înlocuită de o nouă explozie de dispoziție mistică. Critica lui Kant, care a deschis un câmp independent de cunoaștere filozofică, a provocat și ea apariția misticismului. Dezvoltarea modernă a filosofiei se mișcă în aceeași direcție: duce la adâncirea abisului dintre sfera obiectivului și sfera subiectivului, la eliberarea filosofiei de sarcinile străine și la purificarea misticismului de momentele raționale. . Astfel, „sărăcirea” extremă a sferei obiectivului duce la tensiunea extremă a experienței iraționale. De aici și setea mistică a omului modern.
Această dezvoltare, care duce pe de o parte la „filozofie pură” (în special, la „logica pură”), pe de altă parte, la „misticism pur”, poate fi comparată cu formarea unei insule de corali, care a apărut și se extinde treptat.

printre valurile oceanului. Cu cât țărmurile acestei insule se ridică mai sus din ocean, cu atât sunt mai abrupte, cu atât fundul oceanului este mai adânc. Cu cât este mai clar conturat tărâmul filosofiei pure, cu atât oceanul mistic este mai adânc și cu atât surful valurilor mistice este mai puternic. Adâncimile subconștiente, ar spune James pe care l-am menționat deja.
Din acest punct de vedere s-ar putea vorbi de „diversitate”, adică de despre subiectivismul extrem al experienței mistice (James), dar numai ca reversul dezvoltării pe care am conturat-o, conducând la obiectivizarea filozofiei științifice, i.e. la unitatea cunoștințelor științifice și a creativității culturale. James are dreptate în motivele sale mistice. Iată cea mai vie și mai fructuoasă trăsătură dintre toate concepțiile sale filozofice. Este în continuare același individualism religios sănătos și puternic al strămoșilor săi, puritanii scoțieni, care, totuși, nu are nimic în comun cu „pragmatismul” atașat în mod arbitrar acestuia. Inferența de la „diversitatea” experienței mistice la „diversitatea” experienței științifice, i.e. trecerea de la subiectivismul extrem în domeniul mistic la scepticismul extrem în domeniul științific nu numai că nu este dovedită de nimic, dar chiar și, după cum am văzut, recunoașterea subiectivismului în primul domeniu este posibilă doar odată cu afirmarea obiectivismului în domeniul științei și culturii în general, din care face parte.
Pentru filozofie, diversitatea experienței mistice înseamnă, repetabilă, doar imposibilitatea unei fundamentări formale a misticismului pur, adică imposibilitatea celui de-al cincilea volum de filozofie. Misticismul pur este irațional din toate punctele de vedere, adică inaccesibil chiar și pentru acel tip extrem de cunoaștere care este filozofia pură. Misticismul este în afara filosofiei; numai psihologia este posibilă în privința ei, adică descriere, viață, autobiografie. Într-o experiență mistică, cuvintele sunt separate de concepte, lipsite de sens: cuvintele fără sens exprimă adesea experiența mai puternic și mai viu și sunt capabile să o transmită altora decât cuvintele care au un sens logic sau estetic. Să ne

amintim, de exemplu, de sfântul prost Grisha din „Copilăria” lui Tolstoi, ale cărui cuvinte fără sens i-au deschis lui Nikolenka o lume mistică complet nouă. Să ne amintim de toate acele nesfârșite

exemple de „sfinți” pe care Iacov le dă în cartea sa despre experiența religioasă și ale căror discursuri sau rugăciuni sunt lipsite de orice semnificație. Se poate spune chiar că în sfinții proști, lipsiți de orice simț și stând astfel în afara culturii, este ca și cum misticismul pur este întruchipat, devine tangibil. Rătăcind în lumea valorilor cristalizate, unde totul este semnificativ și formalizat, sfinții proști sunt, parcă, întruchipări vii ale lipsei de formă în sine, ei sunt, parcă, goi din toate valorile care constituie cultura, rămase în urma lor.
Se poate obiecta, totuși, că prin delimitarea misticismului de domeniul creației obiective, am făcut deja tot ce poate face filosofia în sensul justificării formale. Căci metoda criticii, mai ales în înțelegerea noastră, este metoda de a distinge zone separate și de a le uni prin diferențiere. A fundamenta, de exemplu, arta înseamnă a o delimita de alte zone adiacente ale culturii, ceea ce Kant a făcut de fapt doar subliniind patru puncte de frumusețe în analiza Criticii puterii de judecată. Oricât de corectă ar părea această remarcă la prima vedere, se bazează, totuși, pe o neînțelegere. Într-adevăr, este posibil să se atașeze tuturor conceptelor filozofice un sens delimitator și, în această măsură, unificator. Astfel, de exemplu, în logică conceptele de regularitate și cauzalitate individuală separă știința naturală de istorie. Conceptul de cauzalitate separă în general domeniul științei de domeniul etic sau estetic. Dar nici în acest caz nu se poate spune că conceptele filozofice doar delimitează zona pe care doresc să o fundamenteze. Acest lucru se poate spune doar despre ultimele concepte din acest domeniu (pe care Kant le-a numit principii regulative), care delimitează cu adevărat acest domeniu în ansamblu de alte domenii. Însă, pe lângă aceste din urmă concepte, există și concepte filosofice și mai puțin generale care nu delimitează întregul domeniu, ci trasează granițe în cadrul acestui domeniu însuși, precum, de exemplu, conceptele de regularitate și cauzalitate individuală, care nu delimitează domeniul de știință în general, dar trasează limite în domeniul științific, adică .-e. diferenţierea şi astfel

unind diferite grupe de științe. Doar prezența unor astfel de concepte diferențiatoare într-o anumită zonă dă dreptul la existența unui fel de filozofie. Ultimele concepte, delimitând întreaga zonă, sunt posibile doar ca un fel de generalizare a acestor concepte diferențiatoare în cadrul acestei zone. Astfel, logica delimitează diferite grupuri de științe, ajungând în cele din urmă la categorii care delimitează știința în general, estetica – diferite tipuri de frumusețe etc. În această măsură, tocmai logica, estetica, etica etc., sunt posibile și în această măsură filosofia misticismului este imposibilă. Nu există acelea în domeniul diferențierii conceptelor care ar constitui un volum separat de filozofie. În acest sens, am vorbit despre conceptul de experiență nu ca un volum separat al sistemului filozofiei, ci ca legătură generală a acestuia. Acestea sunt ultimele concepte care delimitează întregul tărâm al obiectivului și filosofic în general de ceea ce este absolut irațional. Acesta este doar o indicație a acelei unități finale, care se află în mod necesar în afara filosofiei, care

unește prin delimitare. Misticismul sfidează distincția filozofică. Pentru ea, ea este un haos primordial, absolut irațional, lipsit de orice formă.
Cel mai interesant exemplu de concepție complet opusă a posibilității unei filosofii a misticismului în sensul nostru, sau, cu alte cuvinte, a unei filozofii a vieții, este romantismul. Problema filozofiei vieții ni se pare a fi problema filozofică de bază a romantismului. Întreaga sa semnificație filosofică ar putea fi redusă la această problemă, așa cum încearcă să facă J. A. Steppun *). Romanticii, pe de o parte, doreau să găsească o întruchipare concretă a valorii subiective a vieții, analogă cu valoarea valorilor științei, artei etc. Dar un asemenea loc subiectiv nu a satisfăcut subiectivismul romanticilor, căci tot subiectivismul nu constă în a da factorului subiectiv cât mai mult loc,
*) Mier. articolul „Tragedia creativității” din volumul de față de Logos.

ci mai degrabă invers, în efortul de a obiectiva cât mai mult factorul subiectiv. Romanticii, nemulțumiți de viața doar, doreau, dimpotrivă, să acorde vieții un loc aparte printre valorile culturale creative și, în consecință, să găsească forme speciale pentru această nouă zonă închisă. Fără să-și dea seama, ei au dorit să plaseze viața și misticismul ca un domeniu special și cel mai valoros, în timp ce filosofia vieții ca volum special al sistemului filosofiei, completând întregul sistem. Pentru viața în esență fără formă, ei doreau să găsească o formă specială, care trebuia să fie o combinație și o sinteză a tuturor celorlalte forme. Trebuia să fie o formă de completitudine, spre deosebire de slabele forme abstracte de critică. De aici și filozofia, ca „chimia * a lui Schlegel și a propriei sale Lucinde, care, totuși, a dat, în loc de o formă specială a iraționalului, „romantische Verwirrung” a tuturor formelor *). De aici artificialitatea generală și pedanteria romantismului clasic (în special Schlegel). După ce am pornit asupra sarcinii esențial contradictorii de a găsi forma formei fără formă, adică viața, romantismul era obligat să ducă la un amestec haotic și arbitrar de diverse forme. Lucinde de Schlegel nu este într-adevăr nici un roman, nici o dramă, nici o poezie, nici un poem liric, dar cu atât mai puțin ea este viața însăși, ultima sinteză a experienței mistice.
După ce au distrus imediatitatea experienței iraționale cu această raționalizare haotică, romanticii sunt; ne un exemplu de artificialitate şi dezechilibru* rare ale vieţii. Cât de departe sunt de idealul lor, Goethe, cine, nu? filozofând cu viclenie, poseda cu adevărat acea ultimă „sinteză” a vieții, la care EI „Voiau să vină cu ajutorul” rațiunii! În această încercare eșuată de filozofie a vieții, care a apărut în mod necesar din critică și trebuie făcută cândva, se află enorma semnificație filosofică a romantismului.
Folosind exemplul acestei încercări a romanticilor de a evidenția viața, misticismul, ca zonă specială a valorilor creative și de a da ca volum aparte filozofia vieții, întreg sensul nostru.
*) Mier. articolul amintit. Steppun.

siglă.
„teologia negativă” formală ar trebui să iasă deosebit de puternic. Misticismul vieții nu este o zonă specială de valori care poate fi opusă altor domenii. Dacă este legat de ceva, este doar cu acel absolut

subiectiv și individual care rămâne din individ, dacă este dezbrăcat de toate manifestările creativității culturale asociate cu valorile. Nu are un obiect aparte, în care s-ar cristaliza ca niște valori culturale. Este non-obiectivă, evazivă și, în această măsură, este peste tot: pentru un om de știință, și pentru un artist, și pentru o persoană publică și pentru un geniu religios. Forma cu care se leagă este lipsită de importanță pentru ea: este un extaz creator, când dintr-o dată ni se dezvăluie soluția acelei ultime probleme, la cunoștința căreia am ajuns prin lungi discuții; sau tensiunea extatică a tuturor forțelor în momentul în care este necesar să se acorde ultima consolidare lucrării unei vieți întregi, pregătită prin trude îndelungate – tot la fel.
Metafizicianul, desigur, nu se va mulțumi niciodată cu „pretutindeni" pe care îl acordăm misticismului pur ca experiență irațională. Mai degrabă se va mulțumi chiar și cu o zonă nesemnificativă, dar complet independentă a misticismului, ca valoare specială. Că privarea ei de toate drepturile la obiectivitate, onoarea ultimei hotărâri pe care i-o dăm, i se va părea insuficientă. El va compara înțelegerea noastră despre misticism cu parlamentarismul, care îi conferă regelui maximă onoare și îl lipsește de toate drepturile. În loc de un asemenea parlamentarism filozofic, el s-ar mulțumi mai degrabă cu constituționalismul cu vagitatea lui a relațiilor și lupta constantă a principiilor opuse. Dar, făcând acest lucru, el trebuie să conducă inevitabil fie la monism metafizic, fie la haos romantic. „Parlamentarismul" filosofic, i.e. critica duce la libertatea anumitor domenii ale științei și culturii.
Din toate cele de mai sus, ar trebui să reiese clar că, în ciuda toată apropierea sa de domeniul religios, misticismul, ca experiență pură, nu coincide deloc cu ea. Religia revendică întotdeauna un sens obiectiv, nu este în afara culturii,

ca o experiență mistică, dar parte a culturii. Se depune în binecuvântări concrete, precum biserica, rugăciunea, dogma. În măsura în care este „rezonabil", rațional, adică. reflecția filozofică este posibilă despre aceasta, este posibil un volum special de filozofie. În măsura în care nu este „ultimul", chiar dacă se poate apropia foarte mult de experiența mistică în sensul propriu al cuvântului. Geniile religioase, ca toate marile figuri culturale în general, au fost în mare parte mistici în sensul nostru al cuvântului. Experiența lor irațională a fost asociată cu creativitatea religioasă, așa cum în Goethe, de exemplu, a fost asociată cu creativitatea artistică. Dar nu s-a bazat pe această creativitate obiectivă, ci a fost înrădăcinată în cea mai subiectivă profunzime a vieții lor individuale. Fiind singuri cu Dumnezeul lor, nu au pretins nicio obiectivitate, dimpotrivă, au fost îngropați din lume, așa cum descrie frumos Iacov. Dar personalitatea cu misticismul ei a dispărut, iar religia a rămas în forma ei pură, cristalizată, lipsită de orice misticism și subiectivism.
Nu ne putem opri aici asupra relației dintre misticism și religie. Acest lucru ne-ar conduce pe tărâmul filosofiei religiei, pe care nu o avem în vedere aici. Revenind la misticismul pur, n-am dori decât, în încheiere, să subliniem caracterul etern al acelei ultime probleme, care deschide intrarea în misterul mistic. Poate că într-o zi visul romanticilor se va împlini, iar în procesul treptat de extindere a sferei obiective, o nouă zonă se va separa de „viziunea asupra lumii",

care, datorită anumitor condiții istorice, va primi numele de „viață” sau „ misticism". Într-un astfel de caz, filosofia va fi completată cu al cincilea volum al „filozofiei vieții”. Dar nici atunci această „viață” nu va fi ultima, acel „misticism pur” pe care îl aveam în minte aici. Ultima problemă va fi pur și simplu lăsată deoparte, dar, ca și până acum, va rămâne obiectiv nerezolvată. Într-un asemenea caz, va fi o problemă nu a celui de-al cincilea, ci a celui de-al șaselea etc. 5 în general, al doilea volum de filosofie. Căci oceanul misticismului care spală insula obiectivității este nesfârșită. De aici și caracterul infinit al sarcinii filozofice, care, spre deosebire de Hegel, a fost simțit atât de viu de Fichte. De aici eternitatea istorică a fi-

siglă.

opera filozofică, dar nu inexistența hegeliană a realizării, ci continuitatea unei tradiții acumulate.

Filosofia, înțeleasă în acest fel, este antidogmatică; ea nu poate fi închisă o dată pentru totdeauna în niciun sistem definit. Aceasta este o sarcină eternă, a cărei soluție este îndepărtată la infinit de la noi.

Gramatica și istoria limbii.

LA ÎNTREBAREA RELAȚII DINTRE „CorECT” ȘI „ADEVĂRAT” ÎN LANGUAGEDENIA.

Articol de K. Vossler.

„Dragă prieten, fiecare teorie este gri, dar arborele verde-auriu al vieții”.

Grau, teur Freund ist alle Théorie, Doch grün des Lebens goldner Baum. (faust).

Din punct de vedere pur gramatical, această propoziție este fără cusur; verbal *) este corect.?

Având în vedere sensul său mai secret sau filozofic, îl putem recunoaște ca fiind adevărat sau fals; dar această întrebare nu este aici pentru a fi decisă de noi.

În ceea ce privește sensul său literal sau empiric, trebuie recunoscut ca o minciună, pentru că, în primul rând, teoria nu are culoare, iar în al doilea rând, viața nu este un copac.

Mai mult, această propoziție păcătuiește și împotriva logicii formale. Conține o contradicție sau o eroare logică, deoarece un copac poate fi considerat fie verde, fie aur, și nu atât aur, cât și verde în același timp.

*) Neîndrăznind să introducem termenul „lingvistic”, suntem nevoiți să traducem germanul „sprachlich” cu diferite cuvinte: „verbal”, „lingvistic”, și tot cu ajutorul genului. pad. „limbaj”, „vorbire” etc. Editorial.

nym. O excepție ar putea fi permisă numai dacă părțile aurii erau indicate în prealabil în contrast cu cele verzi.

În consecință, falsitatea filozofică, nonsensul empiric și chiar incorectitudinea logică se pot manifesta într-o formă care, din punctul de vedere al limbajului, este destul de corectă. Corectitudinea gramaticală nu are nimic de-a face cu altă corectitudine empirică, istorică și logică. Are la fel de puține în comun cu adevărul. Pe tărâmul minciunii și al iluziilor, nu există nimic care să nu poată fi exprimat într-o coajă verbală impecabilă stilistic.

Dar dacă, deci, corectitudinea gramaticală nu se bazează nici pe corectitudinea logică, nici pe vreun alt adevăr sau corectitudine obiectivă, atunci pe ce se bazează?

În primul rând, despre folosirea cuvintelor, despre regula sau obiceiul unui anumit grup lingvistic. Neregula gramaticală este o încălcare a uzusului limbii. Gramatica codifică usua și încearcă să o întărească pentru că este supusă ezitării. Prin urmare, gramatica este de interes în primul rând pentru cei care doresc să se familiarizeze cu limba, adică cu iz'om-ul lui. Esența gramaticii constă în primul rând în sarcina sa pedagogică. În virtutea acestui caracter și sarcină pedagogică, se străduiește la cea mai mare claritate și inteligibilitate posibilă și se împarte, în funcție de scopurile speciale ale predării limbii, într-o serie de gramatici școlare pentru începători, pentru copii mai mari, pentru germani sau englezi, pentru negustori, pentru scriitori care examinează etc.
Întrucât, însă, gramatica își propune nu numai să devină vizuală, de înțeles și ordonată, ci și să fie cu adevărat rodnică și general valabilă, din caracterul său pedagogic se dezvoltă un alt caracter, și anume dogmatic. De îndată ce usus-ul devine ezitant și obscur, gramatica trebuie să spună cuvântul decisiv și să încerce să-l stabilească, deoarece ceva obscur și ezitant nu poate fi subiect de predare. Astfel, gramatica școlară dă naștere la autoritate sau dogmatică; Să-i spunem gramatică academică. Ea.

nu vrea, la fel ca mama ei, să faciliteze însuşirea unei limbi, nu vrea să fie intermediar în transmiterea unei limbi, ci vrea să decidă, să afirme, să determine, să dicteze şi să comandă în toate chestiunile legate de aceasta din urmă. . Ea se străduiește pentru cea mai mare autoritate posibilă.
Dar fiecare autoritate trebuie să fie justificată și fiecare dogmă, chiar și lingvistică, trebuie să fie justificată. Deoarece gramatica academică dorește să elimine unele dintre abuzurile de limbă și să dea sens unor reguli noi, ea se confruntă, vrând-nevrând, cu problema fundamentelor acestor reguli și a cauzelor diferitelor obiceiuri lingvistice. Aici problema se referă la cunoștințe teoretice. Nevoia practică de predare și de stabilire a regulilor a dat naștere în mod imperceptibil unei probleme științifice. În acest loc crește un al treilea grup de gramatici: gramaticile științifice.
Dar, din păcate, această delimitare și eliberare a sarcinilor științifice de cele practice s-a realizat doar treptat și lent, de altfel, cu insuficientă completitate și acuratețe în împărțire. Datorită acestui fapt, a apărut un amestec de gramatici teoretico-practice și practic-teoretice. Acest tip de creatură bastardă este în primul rând așa-numita gramatică logică.
Gramatica logică încearcă să fundamenteze uzuala limbii, adică corect gramatical, cu ajutorul corectului logic. Sarcina sa este de a dovedi și de a deriva tehnica limbajului din tehnica gândirii. Ea crede că conceptele logice de bază corespund formelor gramaticale de bază. La prima vedere, totul pare să meargă grozav. Baza substantivului este conceptul de substanță, baza adjectivului este calitatea, baza adverbului este modalitatea, baza sistemului de declinări și conjugări este conceptul de relativitate etc.; Gramatica logică pretinde că poate explica de ce adjectivele au grade de comparație, iar substantivele nu. Primul corespunde categoriei de potențialitate și numai potențialul este capabil să aibă un grad; acesta din urmă, însă, corespunde categoriei realității, și numai, ca ceva

siglă.

apoi real, poate avea un număr, gen și membru *).
Singura păcat este că logica gramaticală nu este nicăieri și niciodată acoperită de adevărata logică. Este păcat că limba nu poate fi învățată să nu abuzeze de substantiv, adică. reprezentativ al conceptului de substanță, să exprime sensuri modale, relative și chiar ireale, să nu ridice adjectivul la substanță, să nu postuleze substanța în grad comparativ, să nu schimbe pluralitatea în calitate, să nu mute realitatea în viitor, să nu mute realitatea în viitor. a transforma posibilul în absolut – într-un cuvânt, nu amestecați categoriile în modul cel mai dezordonat. Mai mult, cele mai mari și mai admirabile genii ale limbajului sunt cele care duc acest joc ilogic până la extrem.
Discrepanțele dintre funcțiile gramaticale și categoriile logice sunt atât de evidente încât nici cei mai incorigibili intelectuali nu mai îndrăznesc să le nege. Dar ei încearcă să se iasă din jenă spunând că corectitudinea logică nu este nicăieri și nu este niciodată atinsă, că este un ideal, chiar singurul ideal, spre care tehnica gramaticală a limbajului trebuie și se străduiește. Ei susțin că dezvoltarea limbajului se mișcă în direcția logicii, că fiecare limbă modernă se îndreaptă către una progresivă. intelectualizarea.
Cu toate acestea, fiecare tehnică – care este tocmai ceea ce intelectualiștii uită – are propriul său ideal, adică măsura corectitudinii cuiva este în sine, și nu în afara lui și nu mai presus de sine. Trist este artistul care s-ar ghida după tehnica unui gânditor, iar trist este muzicianul care ar folosi tehnica unui poet sau matematician. Oriunde există o tehnică specială, eo ipso există un gând special, o idee specială. Tehnica artistului servește gândirii artistice, tehnica muzicianului servește ideii muzicale. Acest adevăr simplu, care spune că ideea de limbă este ceva autosuficient, independent de orice altceva și, în special, esențial diferit de ideea logică, toate
♦) O astfel de încercare a fost făcută destul de serios încă din 1907 de către Jac, von Ginneken, Principes de linguistique psychologique.

uita iar si iar. Prin urmare, gramatica logică, care este un amestec de curente diferite, nu-și poate îndeplini scopul și își pierde dreptul de a exista *)?'
Deci, dacă gramatica academică vrea cu adevărat să-și vadă dogma lingvistică justificată și justificată, atunci are nevoie de o a doua gramatică, mai viabilă, mai științifică - o fiică. Vrea să fie gramatică psihologică." – Încearcă să reducă normele usus-ului limbajului la legi mentale, mai precis, psihofizice. Ususul limbajului se bazează, pe de o parte, pe obișnuința fizică a vorbirii, capacitatea de pronunție articulată (Arti-kulationshasis), pe de altă parte Părțile sunt obiceiul mental al persoanei, așa-numita asociere a reprezentării.Ce fel de gen aparțin aceste obiceiuri articulației (articulare) și asociații sunt un fir firesc. sau capacitatea de închisoare, naturală sau culturală, fizică sau spirituală, drept sau liberă.sau nepredeterminată?Este clar că gramatica psihologică se află la o răscruce filozofică.Pornind de la nevoile gramaticii academice, care cere din ce în ce mai insistent norme și legi ferme și are nevoie de justificare, alege inițial prima cale și vorbește în favoarea predestinației firești, înnăscute, justificate fizic, a noastră articulatorie și ac-| procesele sociale ale vorbirii **). Ea proclamă pretutindeni legile sunetelor, legile sau analogiile gândirii, în toate

domeniile, în fonetică, în morfologie, în sintaxă, arată condiționarea firească a proceselor vorbirii. Mai mult, o astfel de gramatică nu tolerează excepții, nu le permite. Fiecare formă de limbaj este supusă legilor naturii, orice arbitrare

*) Un capitol interesant și instructiv despre istoria prăbușirii gramaticii logice a fost susținut de Cire Trabalza, Storia iella grammatica italiana. Milano 1908.

**) Nu negăm în niciun caz că gramatica psihologică a luat-o și pe a doua cale. Aici, de dragul simplității, vorbim exclusiv despre o psihologie colorată naturalist și determinist, mai exact, gramatică psihologică.

11 Logo-uri.

siglă.

orice interferență este prostie sau boală. Dar, prin urmare, gramatica academică în sine se distinge în primul rând prin prostie și arbitrar. Adevărata gramatică este o lege a naturii; nu are nevoie de instruire academică. Astfel determinismul, de care are nevoie gramatica academică, o duce pe fiica sa, gramaticul psihologic, la păcatul matricidului. Acesta din urmă neagă și blestemă nevoia care i-a dat naștere: nevoia de disciplină gramaticală, educație și corectitudine. Deoarece reduce tehnica limbajului la tehnica mecanică sau deterministă a naturii, se dovedește a fi la fel de nenorocit ca și sora sa, gramatica logică.

Dar dacă usus-ul lingvistic nu poate fi derivat nici din legile logicii, nici din legile naturii, atunci el trebuie explicat de la sine. Cu alte cuvinte, usus-ul limbajului A trebuie considerat ca un produs al anterioarelor, adică ale limbajului - B, C, D, etc. Aici sarcina este de a găsi genealogia entităților și grupurilor lingvistice. A treia fiică, gramatica istorică, apare în scenă. Ea examinează toate formele din punctul de vedere al vechimii, originii și legitimității lor istorice. În același timp, se dovedește că fiecare formă, fiecare usus lingvistic își are strămoșii, își are legitimitatea. Adesea tocmai acele imagini sonore sau construcții pe care gramatica academică le consideră eronate au un pedigree lung și strălucit; și adesea cele mai degenerate forme de limbaj au strămoșii cei mai glorioși. Cu cât actele gramaticale istorice sunt mai lipsite de ceremonii, cu atât ea dizolvă cu mai mult succes semnificația limbajului în ființa sa, dezvăluie relativitatea a tot ceea ce este temporal, pune în pericol și chiar distruge complet conceptul de corectitudine lingvistică, adică. baza și fundamentul gramaticii academice. — Într-un cuvânt, gramatica istorică cu relativismul ei se dovedește a fi la fel de bastardă ca și gramatica psihologică cu determinismul ei și gramatica logică cu intelectualismul ei; ca și acesta din urmă, duce și la păcatul matricidului. Nu trebuie să fii un astrolog atent pentru a putea prezice

cu o certitudine absolută prăbușirea științifică rapidă a acestor trei tipuri de așa-numită gramatică științifică.

Lingvistica noastră modernă, dacă nu mă înșel, se află într-o perioadă de neputință completă și încercări disperate de a insufla o nouă viață acestor gramatici teoretice bolnave de moarte pe care le-am luat în considerare. Inoculând sângele corupt al unei gramatici în alta și încercând să interpretăm gramatica istorică din punct de vedere logic sau psihologic și să corectăm sau să aprofundăm gramatica logică din

punct de vedere istoric sau psihologic, este posibil, este adevărat, să încetinească, dar nu să prevină, generalul lor. colaps.

Faptul că are loc o revoluție în principiile fundamentale ale lingvisticii și are loc o criză severă este ascuns și mascat într-o oarecare măsură de agitația exterioară și de studii diligente, mai mult sau mai puțin miope, separate în limitele curentelor anterioare; dar nu se poate nega.

Dacă nu mă înșel, suntem aproximativ în fața următoarei alternative. Sau – gramatica școlară și academică, precum și conceptul de bază al corectitudinii lingvistice, sunt cerințe arbitrare ale vieții practice și sunt lipsite de orice fundație rezonabilă, demonstrabilă științific. Într-un asemenea caz, predarea gramaticilor psihologice și istorice ar corespunde, desigur, adevărului: în limbaj nu există nici bine, nici greșit. Jos școala, jos academia; educația limbii este absurdă și nefirească. Limbile ar trebui să crească și să se dezvolte de la sine, liber și natural. Nu există interacțiune între școală și gramatica științifică, nu există fertilizare reciprocă, nu există nicio relație. Indiferența reciprocă completă, ca un abis, separă mintea practică de cea teoretică, profesorul de cercetător. - Sau - cerința culturii lingvistice, a disciplinei și a educației limbii este de drept; atunci trebuie să existe căi şi mijloace pentru o fundamentare teoretică şi riguros ştiinţifică a acestei cerinţe practice. Dar într-un asemenea caz – jos cu gramatica istoricilor și psihologilor.

Ar fi o prostie să amânăm chiar și un moment înainte de această alternativă. Școala și educația în limbă este aceeași cu 11 *

164

siglă.

pretutindeni, sunt necesare și deci legitime; şi de aceea conceptul de corectitudine lingvistică trebuie să aibă o bază ştiinţifică solidă. Pentru a-l găsi, să trecem mai întâi la o analiză a conceptului de drept în general.

J Corectitudinea (Richtigkeit) este diferită de adevăr (Wahr-heit). De ce este relativ ușor pentru o persoană să suporte reproșul pentru greșeala gândirii sau acțiunii sale, atât de dificil, și în general vorbind, chiar și complet incapabil să suporte reproșul minciunii? Greșitul poate fi corectat sau corectat. Munca greșită trebuie făcută din nou. Nemulțumirea noastră față de ceea ce este greșit este legată de timpul și munca pe care le-am pierdut, nu de noi înșine. Reproșul de greșeală implică o remușcare în esență economică, nu etică.

Numind munca noastră greșită și chiar fundamental greșită, renunțăm astfel la ea. Judecata sau recunoașterea: „în mod greșit” izolează toată munca, adică. îl desparte de creatorul său. Judecățile „adevărate” sau „false” nu se referă la muncă ca atare, nu la o muncă izolată. Nici nu sunt îndreptate către autor luat în mod izolat, ci, strict vorbind, către legătura internă dintre autor și operă, adică la actul cel mai creativ, la nervul vital al spiritului. Atingând sufletul operei, această judecată atinge sufletul creatorului ei. Într-adevăr, în general, sufletele umane pot fi rănite doar rănindu-și lucrările și acțiunile.

: Prin urmare, judecata „adevărat-fals” este mai profundă sau primară; judecata „greșit-corect” este secundară. Când mă străduiesc să descopăr adevărul cu care sunt plin și să-l exprim, de exemplu, în știință sau în artă, atunci îl pot realiza numai prin intermediul unei anumite tehnici sau economie, adică și anume numai în formă corectă sau greșită. Toată lumea știe că există poeți care au o cantitate mică de

adevăr poetic, dar se disting printr-o tehnică remarcabilă, cum ar fi, de exemplu, Scribe sau Sardou. Egal aproximativ-

Se întâmplă uneori ca gânditorii și cercetătorii, plini de cele mai profunde adevăruri științifice, să-și exprime ideile într-un mod tehnic imperfect sau amator. Predicatele adevărat și corect, așadar, se raportează între ele în așa fel încât, cu un maxim de corectitudine, un minim de adevăr este suficient, iar un minim de corectitudine este capabil să acopere un maxim de adevăr. În consecință, aceste concepte nu sunt în niciun caz acoperite; cu toate acestea, nici ele nu se exclud reciproc. Se condiționează reciproc. Prin urmare, ei nu pot fi în dușmănie, în rivalitate sau, vorbind în limbajul logicii, nu pot fi opuse unul altuia. Având în vedere faptul că nu concurează între ele, este imposibil să ne imaginăm logic chiar și mental posibilitatea unui echilibru între adevărat și drept. Trebuie să existe întotdeauna un avantaj fie într-o direcție, fie în alta, deoarece fie dreptul servește scopurilor adevăratului, fie adevăratul servește scopurilor dreptului. Acolo unde adevăratul și corectul se opun în mod fundamental sau se exclud reciproc sau intră în combinații dezordonate, apare acel fenomen logic nepermis, cu care ne-am familiarizat, având în vedere relația dintre gramaticile științifice și cele practice.
Gramatica este dominată de corectitudinea lingvistică. Nicio gramatică rezonabilă nu va ridica problema adevărului lingvistic. Pentru gramatică, totul este despre tehnica sau economia gândirii lingvistice, aceasta din urmă nefiind dovedită, ci implicit presupusă. Când gramatica istorică investighează istoria acestei tehnici, iar gramatica psihologică investighează condiționalitatea psihofizică a acesteia din urmă, tehnica sau economia limbajului rămâne întotdeauna obiectul; totuși, cu limba în sine, cu gândul la limbă sau cu adevărul ei, aceste așa-zise gramatici științifice au în mod direct la fel de puține în comun ca gramatica școlară. — Atâta timp cât gramaticienii istorici și psihologici își dau seama că nu sunt capabili să cunoască decât aplicarea practică a limbajului, și nu esența ei, atât timp cât ei au o valoare științifică practică utilă. Dar de îndată ce încearcă să fundamenteze sau să apere, să infirme sau

siglă.
distrugerea gramaticilor practice, acestea devin inutilizabile.
V Numai cu ajutorul științei adevărului lingvistic se poate fundamenta, dovedi și cunoaște subiectul tuturor gramaticilor, adică. corectitudinea lingvistică. Desigur, ar fi incomparabil mai convenabil să negăm complet existența adevărului sau a falsului lingvistic, adică existența gândirii limbajului, la fel ca gramatica logică. Dar, după cum arată clar argumentul nostru anterior, acest lucru este imposibil. Ce este gândirea sau adevărul despre limbaj?
Din punctul de vedere al gândirii logice, o astfel de afirmație precum „pomul de aur al vieții este verde” este incorectă; din punct de vedere lingvistic este corect. Și spune: masa este rotundă. B spune: este patruunghiular. C spune: este triunghiular. D spune: Această masă pătrangulară are forma rotundă a unui triunghi. Numai în legătură cu limbajul, fiecare dintre ei a spus ceva corect. . Să presupunem că D, prin afirmația lui absurdă, a vrut să se distreze sau să glumească și să arate entuziasmul temperamentului său, atunci propoziția lui are caracter de adevăr lingvistic. Dar dacă presupunem că cuvintele de mai sus au fost rostite de el într-o stare stupefiată, fără nici un sens

sau sens, atunci trebuie să admitem că într-un asemenea caz ceea ce a exprimat nu se mai referă deloc la limbă, ci pur și simplu constituie un fel. de zgomot sau zguduire a aerului care, din cauza unui accident favorabil în urechile ascultătorului, capătă un sens comic. Deci, totul depinde de sens, de armonia dintre sunet și sens. Limbajul este adevărat în măsura în care are sens și fals în măsura în care este lipsit de sens. Papagalii și fonografele vorbesc doar pentru cei care înșiși dau sens zgomotului pe care îl fac; luate de la sine — nu vorbesc.

Deoarece în viața unei limbi, de exemplu, într-o conversație între A, B, C și D de mai sus, toate formele de limbaj sunt egale, se pune întrebarea care dintre aceste nenumărate forme lingvistice și semantice este cea mai valoroasă, Adevărat? Fără îndoială, forma cea mai puternică

iese în evidență. Dar nu poate ieși în evidență prin negarea altor forme și nici nu le poate exclude sau include, pentru că nu este o formă logică; fiecare manifestare din sfera limbajului are un sens propriu, individual, independent. Dar întrucât limbajul este formă, o formă o exclude cu adevărat pe cealaltă; în măsura în care, totuși, este sens, atât de mult mai mare conținut include conținut mai mic. În consecință, adevărata și mai valoroasă ar fi acea lucrare de limbaj, care din punct de vedere formal ar fi cea mai originală, excepțională și individuală, iar din partea conținutului - cea mai versatilă, cuprinzătoare și universală operă. Iar individualitatea cea mai exclusivă în legătură cu universalitatea atotcuprinzătoare este idealul gândirii lingvistice. După cum se poate observa fără alte discuții, acesta este idealul scriitorului, pictorului, muzicianului, în general, al fiecărui artist. Ideea de limbaj este în esență o idee poetică, adevărul limbajului este adevărul artistic, există o frumusețe semnificativă. Din moment ce generăm imagini verbale, toți suntem poeți și artiști, deși în viața de zi cu zi suntem artiști foarte nesemnificativi, mediocri, fragmentari și neoriginali. Discursul nostru obișnuit nu merită să fie analizat ca poezie sau artă. Dar minuscul strop verbal al vreunui vorbăreț curge în cele din urmă din aceeași sursă ca și oceanul nesfârșit al unor Goethe sau Shakespeare.

Știm la ce se supune doctrina corectitudinii limbajului, adică gramatica practica. Servește limbajului ca artă și ne învață tehnica frumuseții verbale. Mai mult, este clar pe ce fundament gramatica academică, în problemele controversate privind uzusul corect al limbii, trebuie să-și întemeieze autoritatea și, de fapt, a întemeiat-o întotdeauna, urmând instinctul corect: pe capacitatea artistică, pe simțul gustului și pe dezvoltarea gustului vorbirii, pe exemplul limbajului artiștilor.

Gustul este de obicei înțeles nu ca o abilitate artistică creativă care acționează liber, ci mai degrabă ca

capacitatea de târare, alegere și reproducere. Gustul este educabil și are nevoie de el, în timp ce geniul productiv, cel puțin în măsura în care creează într-un mod original, nici nu cedează și nici nu are nevoie de el. În cazuri specifice, de ex. la o persoană vie, capacitatea artistică productivă și de reproducere, gustul și geniul sunt în mod constant legate indisolubil. Imitația și originalitatea,

mâzgălirea și munca exemplară sunt peste tot împletite unele cu altele. Sarcina criticii de artă este să le izoleze.

Cele mai mari și exemplare lucrări ale cuvântului în care se referă istoria literaturii sunt, dacă nu exclusiv, atunci în primul rând și în esență produse ale geniului creator. Originalitatea sau valoarea lor estetică trebuie explicată din natura geniului, și nu din gustul vremurilor. Studiul gustului lingvistic al timpului pregătește terenul pentru o astfel de explicație, dar el însuși este incapabil să o dea. — Mai mult, studentul gustului nu se poate limita la a examina numai lucrări exemplare; el trebuie să coboare pe tărâmul imitației și al celui mai neoriginal prost gust de vorbire. Pentru istoria gustului sau a simțului vorbirii, tot ceea ce istoria literaturii lasă deoparte se dovedește a fi extrem de interesant și invers.

Dar ce este o astfel de istorie a gustului lingvistic? Ea există? Este posibil? Până acum, din câte știu eu, nu a depășit începuturile fragmentare. Este cel mai mare și mai important deziderat al lingvisticii moderne și poate cândva va putea include, aprofunda și purifica gramatica psihologică și istorică, care, în bastarditatea ei, nu este nici gramatică, nici istoria limbajului, nu are nici practică, nici practică. de natură teoretică.

De fapt, și aceasta este esența problemei care ne interesează, orice schimbare și dezvoltare a limbajului este în ultimă instanță un produs al gustului sau al sentimentului estetic al vorbitorului. Majoritatea lingviștilor au abandonat deja ideea că dezvoltarea limbajului este rezultatul unor legi abstracte și analogii ale sunetului. Cu toate acestea, până acum doar câțiva au recunoscut (cum

ex. Hugo Schuchardt) gustul este un factor activ în istoria limbajului. De regulă, se încearcă să arate ce factori naturali și culturali practici se schimbă și determină limba. În același timp, ele indică nevoi și mijloace politice, administrative, geografice, geologice, antropologice, juridice, bisericești, economice, sociale etc. Se spune că necesitatea de fier forjează formele limbajului, că soarta limbajului este hotărâtă de puterea armelor și a banilor, adică, în cele din urmă, de forța oarbă a naturii. Gustul și sentimentul limbajului, în comparație cu aceste forțe pământești, elementare, nu sunt mai importante decât o gramatică academică neputincioasă.

De fapt, acest lucru nu este adevărat, multe și chiar totul depinde de ei. Când un german preia de la un englez cuvântul înaripat ma de în germană și îl încorporează în limba sa maternă, există două feluri de motive pentru aceasta: motive practice și estetice. Temeiurile practice sunt cele care au reunit și familiarizat germanul cu proverbul englez. În acest caz, aceștia sunt factorii celei mai mari competiții și lupte economice pe care omenirea le-a văzut vreodată. Totuși, nici atotputernicia Angliei, nici calculele tentante ale profitului din sufletul negustorului însuși nu sunt în stare să-l oblige pe negustorul german să exprime acest proverb. Aici trebuie să acționeze ca un moment decisiv un alt factor estetic. Umorul, ludicul, ironia negustorului german, cu care examinează turnul ostil de vorbire care i se oferă, schimbă sensul neplăcut inițial al proverbului, îi conferă un nou sens, umple sunetele englezești cu spiritul german, chiar și cu modul de gândire german. Numai după o astfel de interpretare a proverbului altcuiva în sensul său propriu, germanul poate începe să aibă un sentiment de simpatie estetică pentru Forma străină lui.

Să presupunem că un alt comerciant german, din obișnuință, fără să-și dea seama de semnificație și interpretare, lipește această etichetă

publicitară englezească pe produsul său german. Să presupunem în continuare că, folosind acest cuvânt înaripat, el este conștient doar de motive practice – cu toate acestea, și în acest caz, un negustor atât de sărac în gândire a
170
siglă.
motiv estetic. Este adevărat că nu a efectuat nicio acțiune estetică în sfera limbajului, ci doar s-a mulțumit cu aceasta. Dar chiar dacă ar fi mulțumit nu sub influența bunului gust, ci sub influența lipsei de gust și a prost-gustului, atunci totuși, prost-gustul este o formă de gust și servește, dacă nu ca un plus, atunci cel puțin ca minus în seria cauzală estetică. Nici cea mai mică schimbare a sunetelor nu are loc în limbaj, în afară de o anumită simpatie estetică și o oarecare satisfacție, care este efectul sentimentului sau al gustului lingvistic.

În ce limite temporale și spațiale are loc o astfel de schimbare a limbajului depinde de condițiile practice ale ordinii externe și interne, naturale și culturale. Cu toate acestea, în fiecare caz, în fiecare individ, în orice moment și în toate împrejurările, însăși posibilitatea și chiar faptul de a produce o astfel de schimbare se datorează unui mecanism estetic profund ascuns, aproape imperceptibil.
Forma vorbirii noastre poate fi comparată cu forma hainelor noastre. Viața practică ne obligă și ne oferă tot felul de modele. Gustul nostru, însă, decide în alegerea stilului și a culorii. Istoria limbajului pe care ne-o oferă gramatica istorică este, în linii mari, aceeași cu istoria îmbrăcămintei, care nu pornește de la conceptul de modă sau de la gustul vremii, o listă ordonată cronologic și geografic de nasturi, ace, ciorapi. , pălării și panglici. În gramatica istorică, aceste butoane și panglici sunt numite, de exemplu, t slăbit sau plin, e surd, d voce etc.

Desigur, nicio istorie a limbii nu este posibilă fără o astfel de listă de butoane și ace.

Cu toate acestea, doar acea istorie a limbajului poate pretinde un caracter științific care examinează întreaga serie cauzală practică cu unicul scop de a găsi în ea o serie estetică specială, astfel încât gândirea lingvistică, adevărul lingvistic, gustul lingvistic, sentimentul lingvistic sau, după cum Humboldt spune, forma interioară a limbajului în schimbările ei condiționate fizic, mental, politic, economic și, în general, cultural, a devenit clară și de înțeles.

Tragedia creativității.
(FRIEDRICH SCHLEGEL).
Articolul f. Steppun.

Puțin înțeles de contemporanii săi, Friedrich Schlegel avea mari speranțe pentru secolul al XIX-lea. I se părea că până la sfârșitul acestui secol, acele gânduri de romantism, pe care le propagase toată viața în articolele și fragmentele sale, își vor pierde în cele din urmă orice tentă de paradox fără viață și vor deveni principii ascultătoare ale muncii culturale vii.

Speranțele lui s-au împlinit deja sau doar credem că ele devin realitate? – aceasta este întrebarea atât de necesară și atât de greu de rezolvat. Un singur lucru este dincolo de îndoială – faptul că în ultima perioadă, atât în Europa de Vest, cât și în Rusia, a existat o creștere puternică a interesului pentru romantism. Dar asta înseamnă că Schlegel a avut dreptate în presimțirile sale și în evaluarea timpului viitor? Înseamnă aceasta că a încetat să mai fie pentru noi ceea ce a fost, cu propriile sale cuvinte, pentru majoritatea contemporanilor

săi, adică? un excentric sau, mai bine, „un prost nu fără minte”? Poate că nu Schlegel a fost cel care a crescut în mintea noastră de-a lungul celor o sută de ani care ne despart de el, ci doar mintea noastră a fost redusă și pervertită? Ne-am pierdut sentimentul de măreție adevărată, originală? Te-ai lăsat dus de originale, falsuri și excentrici? Dacă da, atunci Schlegel nu numai că nu este justificat, ci, dimpotrivă, acuzat fără milă.

Nu și-a considerat niciodată excentricitatea ca fiind a lui, a atribuit-o întotdeauna doar puterii de refracție a mediului în care a trăit și a lucrat. Să-l iubești și să-l apreciezi pe excentricul Schlegel, să-i iubești și să-i apreciezi părerile ca paradoxuri pline de spirit și nu ca adevăruri evidente, nu ca niște banalități - asta nu numai că nu înseamnă recunoașterea și justificarea romantismului, ci înseamnă încă crucificarea lui pe cruce. de un fel de raționalism prosper.sau Nicholas, care el însuși nu era contrariu să admită că liderul romantismului avea ceva talent într-un excentric nebun.
eu.
Romantismul - ce este? Aceasta este filozofie (Friedrich Schlegel și Schelling), aceasta este artă (Tik și Novalis), aceasta este o serie întreagă de cercetări literare și filologice (August Schlegel și Humboldt) și un întreg ciclu de descoperiri și teorii științifice naturale (Ritter și Gulsen).), aceasta și utopia socio-politică (Franz Bader). Dar toate acestea, cu toată importanța numelor și zonelor enumerate, încă nu sunt cel mai important și nici primul lucru în romantism - toate acestea sunt doar frumusețea sa, în niciun caz esența sa. · Esența romantismului, principala operă realizată de el, și principala sa valoare constă în faptul că pentru prima dată a ridicat în conștiința sa întregul drum istoric parcurs de omenire. Romantismul - acesta este principalul lucru - aceasta este conștiința de sine culturală a omenirii. India, Grecia, Roma, Evul Mediu, Renașterea, idealismul german – toate aceste perioade, nu în sens istoric, ci în sens cultural, bineînțeles, sunt descoperite, delimitate, evaluate și comparate pentru prima dată de romantism. Francezii, germanii, englezii, italienii, spaniolii, grecii, sunt transformați de romantism o dată pentru totdeauna din material entografic natural în principiile de bază ale ordinii istorice și culturale. Și asta pentru că romantismul este, în primul rând, conștiința de sine culturală a omenirii, prin urmare orice conștiință populară care se trezește la viața culturală va trebui inevitabil să-și amintească din nou și din nou romantismul, să lupte împotriva lui și să se lase dusă de el . Deci sub semnul romantismului trecut în Rusia atât de important în sens
 de
autodeterminare culturală la începutul secolului al XIX-lea, deci parcă ne aflăm din nou sub semnul romantic.
Fiecare mișcare literară, filosofică și socială 7 este cel mai bine studiată pe reprezentanții ei individuali și, dacă este posibil, cei mai tipici. La urma urmei, în cele din urmă, toate întrebările istoriei sunt hotărâte în suflete umane separate și singuratice. Sufletul romantismului a fost, fără îndoială, Friedrich Schlegel.
Friedrich Schlegel - cine este el? Ce a facut el? Este filozof și filolog, istoric și critic literar, naturalist și teolog, iar în eforturile sale, cel puțin, și făcător de mituri și fondator al unei noi religii. Dar toate acestea nu sunt reduse de el la nicio unitate vizibilă a unui sistem rațional. Lucrările sale strălucitoare, lucrări

de perspicacitate se ridică în toate zonele în coloane singuratice, inactiv, arătând aspectul unui templu ruinat.pentru a extinde la infinit orice analiză a acestui gânditor, pe de altă parte, totuși, dreptul de a lua în considerare fiecare problemă propusă de el, în relativă, desigur, independență față de toți ceilalți.
Folosind acest drept de auto-limitare legitimă, vom încerca, totuși, să ne oprim atenția asupra tuturor problemelor pe care ni le-a lăsat moștenire Schlegel, care este capabilă să arunce, în opinia noastră, cea mai strălucitoare lumină asupra esenței acestui ciudat. personalitate.
Nu ne vom opri atenția asupra sistemului filozofic al lui Schlegel și nici nu ne vom opri asupra esteticii deosebit de interesante a acestui gânditor, pe care nu ar fi greu să o extragem din scrisori, fragmente și recenzii individuale ale acestui neobosit lider al romantismului. Asemenea fundamente ale conceptului precum conceptele de clasic, antic și romantic, astfel de criterii create de Schlegel precum criteriul de cinism, umor și ironia, vor fi lăsate în umbră de noi.
Nu înseamnă ceea ce Schlegel a reușit să creeze ca gânditor și artist, vrem să facem subiectul cercetării noastre, ci doar eșecul lui filosofic și artist.
174
siglă.
Ne gândim să refractăm creativitatea artistică într-o formulă teoretică definită. Ni se pare că numai o astfel de pătrundere în acest eșec al vieții lui Schlegel, doar pătrunderea în tragedia operei sale, va lumina în fața noastră ultima adâncime a acestui suflet ciudat și, odată cu ea, ultima esență a adevăratului romantism.
Desigur, o astfel de formulare a problemei ne va face să ne mișcăm mai mult în limitele reflecției personale asupra filosofului Schlegel, decât în limitele filozofiei lui Schlegel. Desigur, o astfel de formulare a întrebării, poate, distorsionează oarecum adevărata față a lui Schlegel istoric, distorsionează deoarece omite în mod clar multe dintre trăsăturile sale cele mai caracteristice. Dar se pare că această distorsiune ar trebui să ni se ierte, ar trebui iertată pentru că este necondiționat în spiritul lui Schlegel însuși, în spiritul ironiei sale romantice, în spiritul exaltării sale constante a „confuziei fermecatoare! și „artificialitatea artistică”. Romantismul istoric al lui Schlegel este o mască și doar o oglindă deformată îi poate reflecta adevărata față cu o a doua refracție.
Toți romanticii au fost mari artiști ai prieteniei, Novalis a fost cel mai subtil și mai talentat dintre ei. Îl iubea la infinit pe Schlegel, iar privirea liniștită a ochilor săi gânditori a pândit multă vreme în ultimele adâncimi spirituale ale prietenului său divin. El a crezut cu pasiune în enormul dar creator al lui Schlegel și l-a încoronat ca mare preot al Elysium. Dar a prevăzut și că regele Thule al lui Goethe era un strămoș al lui Schlegel și, prin urmare, i-a prezis, chiar și în timpul înfloririi sale, o singurătate teribilă și un sfârșit tragic. Într-una dintre scrisorile sale uimitoare către Schlegel, câteva cuvinte aproape profetice sună ciudat: „Ai băut din fântâna celor însetați și setea ta a devenit veșnică. Cât mă doare pentru inima ta frumoasă și săracă. Trebuie rupt mai devreme sau mai târziu. Nu îndura atotputernicia lui. Ochii tăi ar trebui să se întunece peste acel abis întunecat în care privești. Regele Thule, dragă Schlegel, a fost strămoșul tău; ești din generația celor care pier. Vei trăi așa cum puțini au trăit; și vei muri din veșnicie. Tu ești fiul ei
TRAGEDIA CREATIVITĂȚII.

175
ea te sună înapoi. Ai o întâlnire ciudată înaintea lui Dumnezeu.”
„Veți trăi așa cum au trăit câțiva. Vei muri de eternitate.” În aceste cuvinte, cu putere profetică, sunt indicate esența principală și tragedia principală a operei lui Schlegel. De ce „traiesc ca unii au trait?” De ce să nu creezi ceea ce nimeni nu a făcut? De ce „moarte din veșnicie?” De ce să nu trăiești pentru gloria ei? Acestea sunt întrebările fatale care apar mereu și iar când îl citești pe Schlegel.
Acest lucru este ciudat la prima vedere, dar nu este mai puțin necondiționat adevărat că întreaga stare de spirit a romantismului, întreaga sa viziune asupra lumii și înțelegere a lumii, își are rădăcinile în primul rând în revoluția fundamentală care a fost realizată în domeniul filosofiei prin Critica purului a lui Kant.
Motiv. Pentru toată filozofia prekantiană, lumea lucrurilor s-a opus, ca ceva complet independent, spiritului uman, ca început al cunoașterii, adică reflectând această lume. Lumea lucrurilor a fost concepută, ceea ce înseamnă, parcă stând de cealaltă parte. Kant distruge această poziție a celuilalt mal, distruge polaritatea lumii și a spiritului, făcând din lumea ființei doar o sferă a conștiinței.
Spiritul – la început, înainte de Kant, creație între creații – devine odată cu venirea lui Kant creator peste toate creațiile; Spiritul – înainte de Kant, unul dintre mulți – devine, după Kant, unitatea oricărei multiplicități, atrage totul dincolo de puterea sa în limitele legilor sale autosuficiente și devine astfel atât cea mai înaltă unitate, cât și plenitudine absolută.
Nu există cuvinte că o astfel de interpretare a lui Kant este o trădare necondiționată nu numai a literei, ci și a sensului filozofiei sale.
Este clar că toată starea de spirit, starea de spirit a unui fel de entuziasm și înlăturare, care se aude în această interpretare, este complet străină de natura strictă și chiar ușor uscată a marelui fondator al criticii. Dar nu ne pasă aici de gândirea sa epistemologică castă; Ceea ce contează pentru noi este doar acea refracție a criticii, care, sub influența lui Fichte, a avut loc și a domnit în mintea și inimile romanticilor noștri și le-a dat acel cadru filosofic general în jurul căruia și-au grupat ulterior toate teoriile, descoperirile, invenții și profeții.
176
logos.
Deci, pentru romantism, Kant semnifică pentru prima dată o plenitudine descoperită și o unitate de spirit pentru prima dată dobândită. Un spirit unic și atotcuprinzător este principala problemă și cea mai mare valoare a romantismului. Friedrich Schlegel de-a lungul tinereții pare să fie afectat de un fel de sete teribilă, de un fel de dor arzător pentru acest spirit unic. O caută peste tot și nu o găsește nicăieri.
El știe și scrie că „separarea și izolarea completă a forțelor umane, care pot rămâne sănătoase numai în unitatea liberă, constituie principalul păcat ereditar al umanității moderne”, dar nu se poate corecta și nu se poate vindeca și nici nu vede sănătatea și adevărul oriunde în jurul lui . Își simte profund slăbiciunea deplină, pentru că nu găsește în sufletul său acea limită sfântă, în care spiritul uman este întreg și unit, acea esență adevărată a lui, care – Schlegel variază la nesfârșit acest gând – constă în întregime, plenitudine și libertatea tuturor forțelor interioare ale omului. Tot ceea ce abordează Schlegel în această perioadă a vieții sale, el examinează totul din această parte. Peste tot el caută un nou tip de unitate, o nouă manifestare, încă nerecunoscută, a spiritului uman atot-unit și

atotputernic. El diversifică și fragmentează la nesfârșit în concepte această eternă atot-unitate, pe care o caută cu ardoare. Ea devine Dumnezeu în momentele de căutare religioasă; ideal - când Schlegel aude în sine o chemare profundă la ceva și simte creșterea și ascensiunea puterii creatoare; plutește în fața lui într-un nou sistem când visează la finalizarea criticii kantiene; cu sufletul îi apare în artă, cu inima în versuri; armonie liniștită a plinătății interioare, „înaripată de multiplicitate" – acest principiu sfânt răcnește în el în momentele de experiențe liniștite și profunde.
Schlegel anticipează această atot-unitate sfântă, dar încă nu simte, nu o știe. I se înfățișează deja un om nou, un om al vremurilor viitoare, veșnic armonios, care rămâne constant în plinătatea sintetică a unei relații atotcuprinzătoare cu lumea, dar el însuși este încă stăpânit de lupta veche de secole a lui. forte spirituale. „În el, el știe asta și îi scrie fratelui său, nu există absolut nicio armonie, altfel ar fi grozav." Pe

nu o persoană nouă: el încă nu poartă unitatea pozitivă a lumii interioare, integritatea ei atotcuprinzătoare, ca „realitatea sufletului său"; el doar o anticipează, o anticipează cu așteptarea unui nou ritm de viață. Dar acest ritm încă bate în gol, nu zdrobește și nu împarte multiplicitatea înaripată a experiențelor autentice, rămâne mort și neputincios, ca balansul unei vâsle peste apă.
Este această imposibilitate de a găsi în sine, de a dobândi ca autenticitate a vieții și a spiritului cuiva, acel lucru veșnic de care depinde totul important în viață și întregul sens al lui, iar pentru Schlegel transformă acest lucru căutat cu pasiune în ceva. infinit de îndepărtat, în ceva, retrăgându-se constant în infinitul însuși.
Dor de ea, „luptând pentru de neatins", „îndrăgostit de cei fără nume" și, în cele din urmă, dezintegrarea nesfârșită a forțelor (die Unendlichkeit der Zerrüttung) - acestea sunt cuvintele și frazele care clipesc constant în toate literele tinerilor. Schlegel fratelui său și lui Novalis.
Disperat să găsească în sine marea, sfânta armonie a pluralității absolute, Schlegel, cu toată pasiunea sa caracteristică, pătrunde adânc în artă, filozofie și istorie. Și aici din nou totul este la fel: în toate recenziile literare, construcțiile filosofice și notele istorice ale acestui timp, care într-un roi întreg se înalță în jurul capului lui Schlegel, adâncindu-se din ce în ce mai adânc în depărtarea timpurilor istorice și în profunzimile filozofice. și monumente artistice, același dor de ceva inexprimabil, atot-unității, tot aceeași căutare pasionată a ei.
Citind pe Hamlet, el își fixează în primul rând atenția asupra unității cu care este pătruns totul. „Această unitate", îi scrie fratelui său, „este purtată de o stare de spirit subtilă asupra întregului lucru și are rădăcini într-o idee foarte specială a numirii unei persoane, care este caracteristică unui prinț danez. " Dar acum trec doar două săptămâni. Schlegel îl recitește pe Hamlet și îi scrie din nou fratelui său despre impresia lui. De data aceasta, întreaga sa scrisoare este marcată de o cu totul altă atitudine față de drama lui Shakespeare. Îi este clar că unitatea stărilor de spirit, o

Romul pe care l-a scris este ținut împreună de un fel de dualism teribil: incongruența voinței lui Hamlet față de mintea lui. „Este prea deștept pentru a fi erou”, exclamă Schlegel, uitând complet că acest dualism, conform propriei sale teorii, păstrează toată drama. „Este prea inteligent pentru a fi un erou”, ceea ce înseamnă, după cum continuă Schlegel, „că vede prea multe, că poartă prea multe în sine pentru a acționa. Plinătatea sa interioară, bogăția sa interioară devin sărăcie în vederea vieții și activității. Aici Schlegel, probabil, bâjbâie pentru propria sa viață și viitor: unitatea infinită a vieții sale, bogăția ei infinită se va transforma mai târziu pentru el, după cum vom vedea, dualismul teribil al vieții și operei sale, slăbiciunea fatală. a acestuia din urmă.
Același lucru pe care acum am încercat să-l arătăm în legătură cu Hamlet, îl vedem din nou în relația lui Schlegel cu Goetz, Goethe și cu întreaga opera a lui Schiller. Există o anumită unitate în Goetz; lui Schlegel i se pare că are rădăcinile într-o transmitere uimitoare a spiritului cavaleresc străvechi, care, parcă, învăluie întreaga dramă a tânărului poet. „Dar chestia asta, scrie Schlegel, lasă niște reziduuri amar în suflet. Schiller, în cele din urmă, este complet sfâșiat și nefiresc, nu are armonie interioară. Dar toate aceste exemple ar rămâne, desigur, complet neconvingătoare (pentru că imposibilitatea de a găsi armonia dorită ar putea fi întotdeauna atribuită nu lui Schlegel, ci acelor opere de artă în care el o căuta), dacă nu ar fi fost recunoașterea directă în fragmentele Ateneului că întreaga lume și operele cele mai complete ale poeziei lipsesc o ultimă sinteză, că la ultima limită a armoniei toate îngheață brusc neterminate.
Ce fel de armonie a căutat Schlegel și ce nu a găsit în toată arta lumii – vom încerca să răspundem la această întrebare în al doilea capitol al articolului nostru. În primul rând, trebuie să ne îndreptăm atenția asupra cerințelor pe care elementul principal al sufletului schlegelian, setea de unitate pozitivă, le face asupra prevederilor de bază ale filosofiei critice.

Insuficiența și incompletitudinea criticii lui Kant consta în principal în două puncte principale. În primul rând: Kant nu a putut dezvolta plenitudinea presupozițiilor transcendental-logice pe care le-a descoperit din orice sursă unică, ca o unitate conexă, și în al doilea rând: el și-a dezvăluit aceste presupoziții proprii exclusiv din rațiune teoretică, pentru sfera teoretică a ființei umane. Extinderea filozofiei sale la domeniile estetic și practic, desigur, nu spune nimic împotriva acestei propuneri, deoarece întrebarea Criticii lui Kant asupra puterii de judecată nu este nicidecum o chestiune de premisele transcendentale ale unei opere de artă, ci exclusiv. o chestiune a premiselor transcendentale ale judecăților estetice, i.e. întrebarea este, până la urmă, una pur teoretică. Același lucru este valabil și pentru Critica rațiunii practice.
Ambele neajunsuri au fost imediat văzute și au încercat să fie corectate de marele discipol al lui Kant Fichte. În primul rând, el și-a propus să dezvolte plenitudinea premiselor transcendentale din adâncurile „eu-ului” său supraindividual și, în al doilea rând, văzând cu toată claritatea de gândire caracteristică lui, că problema judecății etice (și nu doar o problemă) , dar și soluția ei) nu abordează deloc filosofia de înțelegerea moralității reale, vii, a trecut în etica sa (Sitten-lehre) la o deducție transcendentală a formelor a priori de viață morală concretă!

Ținând cont de această evoluție a gândirii lui Fichte, este important de reținut că cerințele pe care Schlegel le face filosofiei idealismului și pe care le prezintă deja în 1793 în articolul său „Despre valoarea studiului grecilor și romanilor”, propuse sub forma unei probleme de știință pură, se află complet în aceeași direcție ca și încercarea etică a lui Fichte, dar o depășesc cu mult în amploarea și îndrăzneala intenției lor. Schlegel este convins că nu numai aspectele teoretice și practice ale ființei umane conțin premise a priori, ci că toată bogăția inepuizabilă a „prezenței mentale și mișcării mentale” este predeterminată de asemenea forme logice transcendent, care pot și trebuie deduse dintr-o singură. rădăcină atotcuprinzătoare. 12*

I se pare, așadar, că fiecare mișcare spirituală, fiecare experiență umană, precum, de exemplu, experiența iubirii, este plină de un început care nu este dezvăluit pe cale psihologică-genetică și se ridică constant deasupra tuturor fluctuațiilor emoționale aleatorii. umplere. Punând această problemă, Schlegel creează, în opinia noastră, posibilitatea unei discipline filozofice cu totul noi, posibilitatea unei filosofii a vieții, adică doctrina transcendentala despre valorile experientei, valorile statului, ca atare, i.e. încă nu este întruchipat în nicio realizare culturală, fie teoretică sau artistică. Desigur, Schlegel însuși nu a făcut nimic din descoperirea sa; nu numai că nu a dat un nume acelei noi ramuri a filosofiei, a cărei posibilitate a creat-o el însuși, nici nu a simțit posibilitatea acesteia. Un fel de scânteie s-a aprins brusc în creier și s-a stins într-un minut; i s-a întâmplat adesea. Dar, cu toată efemeritatea lor, aceste câteva cuvinte aruncate de Schlegel în prefața articolului său despre greci și romani sunt extrem de caracteristice dorinței tipic romantice de a contopi elementele vieții și ale gândirii într-una singură. Înlocuind, pe de o parte, atotputernicia apercepției transcendentale a lui Kant cu atotputernicia personalității creatoare a lui Goethe, Schlegel, pe de altă parte, plonjează apriori a Criticii Rațiunii Pure la fundul tuturor experiențelor lui Goethe.
Și aici, înseamnă că totul este la fel: căutarea încăpățânată a unei sinteze noi, încă nerecunoscute și inexprimabile.
Dar să presupunem că Schlegel ar recunoaște această sinteză, ar rosti-o, i.e. ar fi creat acea nouă disciplină filosofică, acea filozofie a vieții despre care vorbim. Ei bine, cu greu ar fi găsit plinătatea sufletului uman. Nu l-aș fi găsit pentru că, după înțelegerea mea profundă a lui Kant, am cerut o filozofie a vieții sau o doctrină transcendentală a sufletului doar în sensul deducerii formelor transcendentale ale experiențelor, și nu conținutului acestora, rămânând „însemnând. , complet conștient pe planul logicii transcendentale și fără a trece, contrar lui Hegel, și parțial și lui Fichte, în planul logicii emanatice.

Deci: nici arta, nici filozofia nu-l satisfac pe Schlegel. Amândoi devin complet neputincioși în fața întregului om, în fața integrității sistematice a sufletului său. Arta este întotdeauna doar un fragment, filosofia este întotdeauna doar o abstracție. Arta reflectă un suflet incomplet, filozofia, studiind-o, îl face lipsit de viață. Unde, deci, să găsești acea mare pan-unitate a spiritului, după care sufletul lâncește și tânjește?

Friedrich Schlegel începe să studieze istoria. El citește în același timp lucrările și biografiile oamenilor mari și creează din aceasta, așa cum îi scrie fratelui său, „ceva întreg”. Ceva care nu se află în biografia lui sau în operele lui, dar care este cel mai important lucru pentru el și care începe să-l mulțumească, ceea ce, după el, îi înalță propria viață mai mult decât cea mai desăvârșită dintre științe și cea mai frumoasă. a artelor. Care este acest secret al istoriei, asupra căruia, parcă, sufletul neliniştit al lui Schlegel începe să se linişească? Aici, câteva rânduri mai târziu, Schlegel oferă un indiciu despre posibilitatea unei soluții. „Filosofia și etica”, scrie el, dau numai idealuri, a căror contemplare este imposibilă, care ne sunt accesibile doar în abstracție. Poezia și pictura ne concentrează de obicei atenția asupra unui singur lucru (fie că este o acțiune, un personaj sau o pasiune) și, prin urmare, ne oferă tuturor perfecțiunea doar în relațiile exterioare ideale, și nu în plinătatea unei singure și inseparabile viață umană*.
Așadar, avantajul istoriei față de filozofie și artă este marea ei apropiere de viață. Nesatisfăcătoarea tipurilor de unitate ale creativității filozofice și artistice se explică, așadar, și prin îndepărtarea lor de unitatea totală a vieții, unitatea totală a experienței. Se pune întrebarea: poate că acel spirit integral, pentru care sufletul lui Schlegel lâncește tot timpul, este în general de conceput doar ca centru al vieții, și nu ca centru al creativității? Se pare că uneori Schlegel s-a înclinat în mod clar către această opinie. În mintea lui, viața s-a ridicat de mai multe ori la un fel de vârf de neatins pentru creativitate. Apoi i-a scris Dorotheei:

siglă.
vreodată realitate? Mi se pare că cea mai înaltă realitate este inaccesibilă poeziei” *). Sau: „sufletul învățăturii mele constă în faptul că umanitatea este cam cea mai înaltă și că arta există doar de dragul ei”.
Prin urmare, cu cât spiritul căutător al lui Schlegel se apropia mai mult de izvoarele vii ale vieții, cu atât se stingea mai repede marea sa sete. Acea totalitate pozitivă pe care Kant a lăsat-o moștenire întregului romantism, ca cea mai mare valoare și cea mai mare problemă, pe care Schlegel nu a găsit-o deloc în artă și filozofie și care a strecurat-o prin conștiința sa doar în ajunul vieții - istoria, în sfârșit, deși inconștient, i s-a revelat în realitatea vie, în viața Carolinei Bemer. I s-a dezvăluit în acel moment dificil când, plin de un fel de grijulie deosebită, el, în liniștea Schwarzwald, zile întregi a ascultat cu încăpățânare și sensibilitate sufletul ciudat și rareori adânc al femeii pe care o iubea, mireasa lui. fratele lui idolatrizat. Caroline Böhmer a fost într-adevăr noua persoană la care a visat Friedrich Schlegel. Acea minune a unității universale pozitive a spiritului, în căutarea căreia Schlegel părea să dezgroape toată distanța istoriei și în fața imposibilității căreia s-a oprit disperat cu mâinile întinse, ca un orb părăsit de cineva chiar în acea perioadă. intrarea, era pentru ea elementul natural al vieții. Era cumva firesc ca această femeie remarcabilă să fie constant diferită, rămânând mereu aceeași și veșnic una. Tot timpul să te străduiești în toate direcțiile, astfel nu lăsând nici măcar un minut un centru etern al ființei tale. Putea să ia în suflet toate cele mai întunecate fețe ale suferinței, fără a se teme să-și violeze lumea veșnică și strălucitoare. Fiecare fleac, cea mai mică experiență a vieții de zi cu zi, în lumina zâmbetului ei liniștit și înțelept, a devenit un fel de

fir de iarbă palid al câmpurilor lui Dumnezeu. Așa că flacăra mică a lumânării ei albe este întregul ei
*) „Ce este poezia în comparație cu acea poezie fără formă și inconștientă care curge într-o floare, iradiază în lumină, zâmbește în copil, pâlpâie în floarea tinereții și arde în sânul iubitor al unei femei?”

viața a ridicat-o cu smerenie mândră pe fața soarelui veșnic. Și flacăra nu s-a stins și nici nu s-a stins.
Caroline Böhmer a făcut o impresie enormă lui Schlegel. „Ea”, după cum scrie el, „l-a lovit până în centrul ființei sale”. Am lovit în centru - asta înseamnă că am creat centrul. Căci înainte de a o întâlni, Schlegel s-a plâns constant de absența centrului atât oral, cât și prin scrisori. Ea a creat centrul, ceea ce înseamnă că a creat punctul de cristalizare a tuturor forțelor sale spirituale, a creat armonia acestor forțe, unitatea lor totală pozitivă, integritatea lor primordială. Dar, după ce a creat atât de multe, l-a lipsit pe Schlegel de multe. După ce i-a dat centrul absolut al sufletului și al vieții lui, > ea a rupt, după cum vom vedea, formele creativității lui, a creat tragedia lui. Dedus de pretenția sa-"4 a întregului spirit din sfera realizărilor culturale, din sfera filosofiei, artei și științei, dusă prin această căutare până la țărmurile liniștite ale vieții, liniştite pe ele, Schlegel a trebuit să facă o încercare. să se întoarcă din nou la creativitate, la filosofie și la artă.S-a întors.Dar pornind în această călătorie de întoarcere, a trebuit să ducă în memorie acea formă de unitate totală, care, după cum vedea, era predeterminată de viața Carolinei și să încerce să-l realizeze în creativitatea sa filozofică și artistică.Și așa a făcut.Dar aici se află rădăcinile întunecate ale tuturor eșecurilor sale de mai târziu, căci forma unității, ca categorie care predetermina viața, este ceva cu totul diferit de forma unității. ca categorie, care predetermina creativitatea în Părintele Schlegel a îmbinat aceste două forme — unitatea vieții făcută. Până la sfârșitul zilelor sale, el a devenit parțial ceea ce mulți îl considerau înainte. A devenit un excentric, eel. persoana mea și aproape bolnavă mintal.
II.
Deci afirmăm că tragedia creativității lui Schlegel se bazează pe faptul că el a amestecat unitatea, ca formă de viață, cu unitatea, ca formă de creativitate, adică

poartă criterii potrivite și justificate numai în planul experiențelor, al stărilor mentale sau, așa cum vom spune, doar în planul valorii statului, în sfera realizărilor, în sfera creativității culturale sau, în terminologia noastră. , în sfera valorilor obiective.
Pentru ca această afirmare a noastră să devină ceva mai mult decât o simplă afirmație, trebuie să analizăm formele de unitate și să le elaborăm diferențele în planul vieții și în planul creativității. Trebuie să arătăm, așadar, ce deosebește unitatea, ca valoare obiectivă, de unitate, ca valoare a unui stat.
Orice unitate obiectivă se bazează întotdeauna pe un fel sau altul de depășire a multiplicității infinite a unui caracter intensiv sau extensiv. Luați, de exemplu, unitatea de bază a sferei teoretice — conceptele. Conceptul generic creează puterea sa asupra unui număr de fenomene de specii subordonate acestuia numai prin negarea tuturor

acelor trăsături care sunt inerente doar uneia dintre speciile subsumate. Să luăm unitatea mai complexă și mai puțin generală a domeniului teoretic, unitatea oricărei discipline științifice ca atare și vom vedea că și aceasta se menține numai prin negarea completității absolute a obiectului său. Nu numai întreaga realitate în plinătatea infinitei ei multiplicităţi, dar nici măcar unul dintre momentele ei din această multiplicitate nu este obiectul vreunei discipline ştiinţifice. Cea mai mare persoană publică este dată oricărei științe a naturii, cu totul în afara activității sale politice sau de stat. Cel mai interesant din punct de vedere natural-științific sau clinic, politicianul și omul de stat este dat istoriei cu totul fără a ține cont de raritatea și valoarea patologică a habitus-ului său psiho-fizic. În acest fel, nici o singură persoană, în ansamblu și nedespărțit, nu este subiectul vreunei științe, iar fiecare știință, în ansamblu, diferită de alte științe, este posibilă numai pe baza evidențierii unei părți a realității, ca obiectul său, din plinătatea întregii realități, adică- e. pe baza negării pluralității absolute și a întregii unități pozitive. Nu suntem

putem merge mai departe printr-o analiză atât de detaliată a formelor de unitate a valorilor obiective. Să spunem în treacăt că atât unitatea sistemului filozofic, cât și unitatea operei artistice se bazează, așa cum este destul de evident, puterea lor asupra unuia sau altul de negare a pluralității absolute, cu excluderea unora dintre sferele sale din cercul sarcinilor și intereselor lor.
Orice unitate obiectivă își răscumpără astfel dreptul de a exista, mortificând pluralitatea absolută ca atare; își întemeiază bunăstarea pe păcatul ingratitudinii și al uitării în raport cu pluralitatea; sau, altfel spus, unitatea obiectivă nu este niciodată în esență o unitate pozitivă totală. Creat inevitabil prin negație, este inevitabil și este doar o unitate negativă, sau, poate mai bine și mai corect, doar o unire negativă.
Situația este complet diferită cu unitatea ca formă de experiență, adică unitate, ca valoare a statului. Este absolut fără păcat. Nu își construiește viața pe măcelul multiplicității absolute; sfera experienței pure, sfera creativității vieții, este singura sferă în care legea combinației poate fi ridicată la semnificația unui principiu absolut, unde nimic, ca primul, nu îl exclude pe celălalt, dar următorul, unde plinătatea absolută este cu adevărat posibilă și unitatea pozitivă a spiritului este cu adevărat realizabilă.
Unitatea, ca valoare a unei stări, poate fi reprezentată grafic ca un cerc. Centrul unificator se află în el, ca într-un cerc, în același plan cu punctele cercului pe care îl unește. Unitatea, pe de altă parte, ca valoare a unei poziții, este mai degrabă comparabilă cu o piramidă, al cărei vârf își câștigă puterea asupra punctelor bazei unite de ea doar îndepărtându-se de ele, adică. prin stabilirea unei anumite distanțe.
Desigur, această comparație nu dovedește nimic, dar poate explică ceva și nu putem și nu vrem să dăm aici mai mult decât o explicație. Context teoretic

din analiza noastră asupra operei lui Schlegel nu poate fi, desigur, conturată decât pe scurt și dogmatic de noi. Dezvoltarea și fundamentarea lor ar constitui un studiu cu totul nou, poate capitolul

principal al acelei filozofii a vieții care nu a fost încă scrisă.
Dorim să clarificăm încă un punct, care, după cum ni se pare, este punctul central în diferența dintre unitate, ca categorie de viață, și unitate, ca categorie de creativitate.
Cert este că diferența dintre aceste unități își are rădăcinile în principal în sensul complet diferit pe care îl are antinomia absolută sau contradicția absolută pentru ambele. Orice valoare obiectivă, orice unitate teoretică sau estetică, adică în cele din urmă, orice sistem și orice operă de artă (în raport cu Schlegel, tocmai aceste două valori ne interesează tot timpul) pot fi, ca să spunem așa, defalcate pe baza legii contradicției. În raport cu fiecare propoziție teoretică, se poate concepe o aserțiune care este opusul acesteia, adică o afirmaţie care distruge această primă propoziţie. În raport cu orice valoare estetică, este de imaginat introducerea unui astfel de moment, în combinație cu care această valoare se estompează inevitabil, ca estetic. Și această lege a contradicției domnește nu numai în profunzimea fiecărei sfere, ci și în relație cu aceste sfere între ele. Făcând din emoția estetică o metodă de înțelegere a adevărului discursiv, distrugem valoarea cunoștințelor teoretice, iar făcând gândirea discursivă o metodă de percepție artistică, distrugem valoarea creativității estetice.
Situația este cu totul diferită cu unitatea ca valoare a unui stat. Integritatea personalității umane se poate baza pe orice polaritate a elementelor sale. Nu există o asemenea antinomie a experiențelor care, scufundate în fundul unui suflet mare, să nu poată fi folosite de acesta pentru gloria unității interioare și integrității absolute a personalității. Legea contradicției. stăpânul creativității este astfel complet neputincios în domeniul experienței pure, iar diferența dintre cele două tipuri de unități pe care suntem angajați să le analizăm ni se dezvăluie în felul următor:

unitatea, ca valoare obiectivă, este o formă dependentă de legea contradicției pe linia depășirii ei și, prin urmare, o formă care neagă în mod necesar plenitudinea absolută a oricărei multiplicități.
Unitatea, totuși, ca valoare a unui stat, poate fi o formă complet irelevantă pentru această lege și, prin urmare, o formă de totalitate pozitivă.
Doar separând strict aceste două tipuri de unități, pe care am încercat aici să le conturăm cu toată claritatea posibilă pentru o afirmație nefundamentată, putem încerca să deslușim toate acele contradicții în care cade de fiecare dată Friedrich Schlegel, de îndată ce abordează problema. a unui sistem filozofic și dezvăluie misterul de ce acest sistem a rămas pentru Schlegel doar o problemă.
Pe de o parte, Schlegel este un campion necondiționat al sistemului filozofic și cel mai mare dușman al oricărui atomism teoretic. În scrisorile către fratele său filosofic, fără îndoială, cu atât mai puțin talentat, Friedrich Schlegel, cu o claritate și o persuasivitate care nu lasă nimic de dorit, apără categoric „principiul etern al sistemului”. El îl numește „cel mai prețios document al aristocrației noastre divine” și cere de la gândirea umană recunoașterea singurului sistem adevărat ca scop absolut al tuturor aspirațiilor sale. Aceasta este dintr-o parte. Dar mai este altul. Fără nicio ambiguitate, același și parcă nu același Schlegel scrie: „pentru spiritul uman nu există nimic mai mortal decât recunoașterea sistemului”; sau cu altă ocazie puțin mai departe: „fiecare persoană care vorbește sincer, inevitabil

nu vorbește decât contradicții”. Se pune involuntar întrebarea: Schlegel recunoaște sistemul ca putere eliberatoare a minții și împlinirea tuturor aspirațiilor sale, sau îl neagă ca un început fals și amortitor? Desigur, o soluție foarte simplă și, din punct de vedere formal, poate chiar convingătoare a problemei este posibilă. Este posibil pentru că, până la urmă, doar prima afirmație a lui Schlegel o neagă pe a doua, în timp ce a doua nu o neagă deloc pe prima / Vreau să spun că, recunoscând sistemul ca ideal, nu se poate, desigur, simultan. nega-l, dar recunoscând ca ideal afirmarea constantă alternativă a exclusivității reciproce

judecăți, se poate, de altfel, recunoaște și nega simultan principiul creativității sistematice. Astfel, alegând ca factor determinant al atitudinii sale față de Schlegel predicarea sa de natură nesistematică, se poate explica, desigur, fără prea multe dificultăți apărarea sa a sistemului filozofic ca pe un simplu accident. Se pare că orice atitudine superficială și tendențioasă față de Schlegel se va sprijini mult timp pe această soluție stabilită a problemei. Dar vedem o cu totul altă cale de ieșire din impasul care pare să fi fost creat. Contradicțiile din spusele lui Schlegel trebuie eliminate prin raportarea elementelor contradictorii la două lucruri complet diferite, la acele două tipuri de unitate pe care tocmai le-am separat unul de celălalt.

Ceea ce vrea Schlegel este o sistematizare a elementelor vii ale conținutului. Ceea ce nu vrea este un sistem mort de forme goale. El vrea un sistem, ca unitate pozitivă a tuturor contradicțiilor. Nu o vrea ca o unitate bazată pe depășirea formelor contradictorii.Nu vrea haos, vrea putere necondiționată asupra pluralității absolute, dar este dezgustat de realizarea acestei puteri prin orice depășire formală a întregii plenitudine a acestei puteri. conţinut. Problema principală a conceptului de sistem filosofic este redusă, așadar, de către Schlegel la problema posibilității unității filosofice în afara categoriei, așa cum am văzut, negând întotdeauna unificarea, sau la posibilitatea unui sistem fără prevederea o distanță între baza conținutului său cultural și vârful său sistematic, i.e. dorința de a înlocui forma unității, ca categorie obiectivă, cu forma unității, ca categorie de stat * În acest sens, Schlegel distinge sistemul fără suflet, pe care îl neagă, de spiritul sistemului, căruia îi este aspira *

Ca o dovadă, sau cel puțin doar ca o ilustrare a corectitudinii unei astfel de interpretări a lui Schlegel cu privire la problema necesității și inutilității sistemului, cred că putem cita, printre altele, acea diferență simbolică dintre chimie și fizice. viziune matematică asupra lumii, care pentru o vreme devine profund semnificativă pentru Schlegel. Este clar că în raport cu fizica, chimia (în special chimia din vremurile lui Schlegel)

se prezintă drept știința cea mai adânc pătrunzătoare în esența calitativă a fenomenelor naturale. Într-o măsură mult mai mică decât fizica înrudită, este supusă dominației formale a legilor matematice. Chimia este concepută de Schlegel, parcă profund cufundată în natură; fizica planează deasupra lui ca un sistem de concepte abstracte. Și de aceea chimia este o știință, pe care el o face prototipul filosofiei viitoare. Filosofia, scrie el, nu este, până la urmă, altceva decât chimie logică. Dacă această expresie poate fi înțeleasă deloc, ni se

pare că ea nu poate însemna altceva decât cerințele unei filozofii a organizării în conștiința noastră a tuturor elementelor sale concrete separate, ci a unei organizații realizate în afara formelor de sistematizare a violenței împotriva aceste elemente separate ale conștiinței. Această cerere răsună din nou cu aceeași sete de concretețe, pe care o vedem tot timpul la Schlegel și care îi este atât de caracteristică lui, care a înlocuit forma unității creativității cu forma unității vieții . El se declară deosebit de tare acolo unde cere ca logica să fie materială, poetica poetică, iar sistemul un individ, adică unitate indisolubilă și vie.
Dar să părăsim acum sfera creativității teoretice și să ne transferăm atenția către planul intereselor artistice ale lui Schlegel. Nu este necesar să studiem prea mult și prea atent „Lucinda cu șoldurile late”, așa cum o numește romanul lui Schlegel chiar și o romantică atât de sensibilă precum Ricarda Huh, pentru a fi convins odată pentru totdeauna că, pe plan estetic, ea este luptându-ne cu exact aceeași problemă pe care tocmai am încercat să o deschidem în sfera căutărilor teoretice ale lui Schlegel, că este în esență un răspuns eșuat la o întrebare foarte profund pusă - cum să închidem în sfera limitată a realizării estetice plinătatea nemărginită a numai experiență spirituală.
Exact aceleași motive care l-au împiedicat pe Schlegel să devină creatorul unui sistem filozofic major l-au împiedicat să creeze o adevărată operă de artă de la Lucinda, iubită și prețuită de el. Avea prea multă dragoste pentru un anumit fenomen cultural pentru a-l supune

siglă.
puterea de sistematizare filozofică strictă și prea mult atașament față de sentimentele profunde ale cuiva, prea multă recunoștință față de ele pentru a le subordona puterii legislației estetice. Așa cum a negat distanța dintre baza unui sistem filozofic și culmea lui, ca o trădare a plinătății unității, tot așa a negat distanța dintre realitatea experienței și întruchiparea ei estetică, ca o trădare a vieții față de artă. . El a cerut, așadar, de la o operă de artă (nu a refuzat-o, până la urmă) ca ea să întruchipeze experiențe autentice, dar ca în procesul acestei întrupări să nu se miște nici un pas în lateral, adică. astfel încât să nu se îndepărteze de la sine și să nu ne îndepărteze de centrul vieții încarnate.
Dar, punând astfel de cerințe, Schlegel a trebuit inevitabil să se îndrepte în cele din urmă, cu siguranță, către o respingere completă a artei, ca început complet independent în raport cu viața, și către recunoașterea èro-ului doar în sensul unui proces care modelează viața însăși. . Și aici, așadar, ne întâlnim cu o greșeală, complet analogă cu cea pe care a trebuit să o descoperim deja în sfera problemei teoretice. Pentru sfera valorilor obiective ale creației artistice, Schlegel postulează din nou un tip de design, valabil doar în planul valorilor de stat.
Ni se pare că din acest punct de vedere ar fi posibil să facem o analiză complet detaliată a Lucindei (noi, desigur, nu putem face asta aici), și că această analiză ar duce cu siguranță la justificarea completă a acestei cărți, ridiculizată. și profanat de aproape toată lumea.
Lucinda, ca valoare obiectivă, este poate egală cu zero. Dar Lucinda, ca hieroglifă care ascunde valorile statelor, este foarte semnificativă. Lucinda nu este deloc opera unui artist, dacă luăm acest cuvânt în sensul său tradițional, este doar un gest extrem de

convingător al unuia dintre cei mai mari creatori ai vieții. Greșeala ei nu stă deloc în confuzia elementelor teoretice și estetice, atât de des condamnate, în ea, parcă fără

oscilație fundamentală între rafinamentul discursiv și creativitatea artistică. Ea împărtășește toate aceste neajunsuri, de altfel, cu cele mai bune dintre poeziile lui Schiller și, prin urmare, caracterul ei special, cred, poate fi cel mai clar elucidat în comparație cu ele. Când citim lui Schiller, de exemplu, „Idealurile", atunci, complet independent de întrebarea, ce este – filozofie sau artă, ambele împreună, sau niciuna? – simțim cu siguranță că „Idealurile" își trăiesc propriile lor lucruri. , odihnind viața în ei. Știm că „Idealurile" au fost scrise de Schiller, dar simțim și că în momentul în care a pus ultimul punct, parcă a renunțat la ele, le-a lăsat să meargă la independență și independență deplină. Când citim Schiller, privirea noastră este îndreptată în sus, se pierde în valori autosuficiente străine întregii lumi umane. Când citim Schlegel, este cu totul altceva: aici ochii noștri se încăpățânează în jos și, la momentul potrivit, se sprijină cu dragoste asupra sufletului artistei, asupra rănilor ei de la rădăcină, care au rupt cu făină cuvintele și imaginile Lucindei. Și aceasta, poate, dezvăluie una dintre cele mai caracteristice trăsături ale tuturor lucrărilor cu adevărat romantice. Toți rămân pentru totdeauna străini și singuri în marea lume a valorilor obiective autosuficiente, pentru totdeauna supuși sufletului care i-a creat, pentru totdeauna lipsiți de independență artistică, cutreieră lumea ca niște copii veșnici. Deoarece, ; poate că există atât de mult misticism autentic în ochii lor / mari și întunecați, un misticism pe care nu îl vei vedea niciodată în ochii adulților.
Cum să îmbrățișăm infinitatea experienței într-o formă limitată de creație artistică - asta, după cum ne amintim, este principala problemă a Lucindei. Că tocmai această dorință de a da plinătatea vieții, de a nu scăpa nici măcar o firimitură sacră din ea - este sarcina principală a lui Schlegel, aceasta strălucește în fiecare rând a Lucindei, în fiecare cuvânt și în fiecare imagine a ei. Dar cel mai tipic acestei aspirații este, poate, binecunoscutul pasaj: „pentru dragostea mea pentru cartea mea, nu este nimic mai convenabil decât dacă aș imediat, chiar acum.

Voi distruge ceea ce noi toți numim ordine." Desigur, într-o ordine estetică.
De unde această negare a ordinii? Care este motivul? Totul este la fel. Ordinea estetică nu poate fi realizată decât prin mutarea unora și omiterea altor elemente ale experienței. Ordinea este una dintre formele creativității estetice. Orice formă de experiență este, din punctul de vedere al vieții pure, o denaturare inevitabilă a acestei experiențe; recunoașteți dragostea geloasă a lui Schlegel pentru unitate ca formă de viață. Este mai dispus să introducă tulburări estetice în opera sa de artă decât să fixeze în ea o ordine falsă a experiențelor sale emoționale.
Dar Schlegel însuși nu vede deloc aceste motive, pe care le dezvăluim, pentru respingerea lui a ordinii estetice. El crede că Lucinda trebuie să fie haotică pentru a reflecta, așa cum scrie el, „cel mai frumos haos al sufletului său". Această frază este extrem de importantă. Ea dezvăluie imediat în trei direcții absența completă în conștiința lui

Schlegel a oricărei granițe între elementele vieții și creativitate, între seria diversă de valori ale statului și valorile obiective. '·
În primul rând, este fals, presupunând că haosul sufletului trebuie să fie transmis prin creativitate haotică, și nu prin creativitate, estetic la fel de strict regulat ca oricare altul. Dacă o legătură atât de simplă ar fi dominat între valoarea unei averi și valoarea unui obiect, atunci orice nebun ar fi putut scrie Însemnările unui nebun, și nu numai Gogol.
În al doilea rând, este o trădare din partea lui Schlegel a propriului său suflet, care nu era deloc haos la momentul în care și-a scris Lucinda. Dimpotrivă, toate contradicțiile ființei sale stăteau în acel moment pe fundul sufletului său în dragoste și armonie absolută, constituind totalitatea ei inseparabilă prin polaritatea lor.
Și în al treilea rând, prin rostirea cuvântului „haos”, ea caută totuși un fel de adevăr. Ni se pare că adevărul

că armonia tuturor contradicțiilor este posibilă numai în sfera experienței, adică este posibilă numai ca valoare a statului. Reflectată în planul valorilor obiective, această armonie devine inevitabil haos și dușmănie. Prin urmare, Lucinda nu este deloc în efortul său o reflectare a haosului. Este inevitabil haos doar pentru că se străduiește să reflecte unitatea pozitivă a sufletului, adică sinteza sa absolută.
Schlegel însuși vorbește despre „furia sa de sinteză” și simțim și auzim această furie peste tot. Așadar, Schlegel vrea să transmită viața ca un întreg, etern, persoana interioară o simte, ca un gând, ca un singur sentiment indivizibil. Așa că asigură că „Lucinda experimentează totul întreg și infinit, că nu știe despre nicio despărțire, că este una și inseparabilă”. Și același dor de unitate, același chin de către ea, care răsună în aceste cuvinte ale lui Schlegel, răsună cu o oarecare conștiință importună în toate descrierile cele mai caracteristice ale romanului lui Schlegel. „Ceea ce am visat nu a fost doar un sărut care ți-a înfășurat mâinile, nu a fost doar o dorință de a rupe înțepătura dureroasă a durerii și de a-mi răcori dulcea incandescență; Nu am tânjit numai după buzele tale, nu după ochii tăi, nu după trupul tău; nu, a fost și dintr-o dată o coardă de teoretizare complet lipsită de sens, a fost o confuzie complet romantică a tuturor acestor lucruri.
Desigur, Schlegel nu a visat niciodată o confuzie romantică de ochi, gură și corp; și la ce a visat și de ce a lânguit – va deveni clar dacă citim câteva rânduri mai jos: „toate misterele feminității pluteau peste mine”. Iată deci: Schlegel a vrut să transmită esența mistică a unei femei în Lucinda sa; totalitatea mistică a sufletului iubitor, unitatea totală pozitivă a spiritului, ca principiu absolut – acestea sunt rădăcinile din care Schlegel și-a crescut „furia sintezei”.
Dar să revenim la ideea noastră principală: am caracterizat formele unității vieții și creativității în diferența și opoziția lor.

Ne-a devenit clar că unitatea, ca valoare obiectivă, este întotdeauna doar un fel de asociere, bazată inevitabil pe cutare sau cutare negare a plinătății multiplicității, este, așa cum am formulat deja, doar o asociere negativă.

Unitatea, totuși, ca valoare a unui stat, este o formă indiferent de legea contradicției și, prin urmare, o formă indiferent de negație, adică o adevărată unitate pozitivă.
Ne-a devenit clar în continuare, atât în ceea ce privește problema sistemului filosofic, cât și în ceea ce privește faptele creativității artistice a lui Schlegel, că toată strădania lui inconștientă era îndreptată spre a face din forma unității totale a vieții o formă a creativității artistice și filozofice, adică. , echivalează unitatea, ca valoare obiectivă, cu unitatea, ca valoare a unui stat.
În acest efort, puterea creatoare a lui Schlegel a ars și în acest foc s-a născut tragedia lui. O mare putere a ars, a ars pentru că și-a propus o sarcină absolut imposibilă.
V A conţine viaţa, ca atare, în creativitate, a conţine valoarea statului în valoarea obiectivă a realizării, a conţine unitatea pozitivă într-o unire negativă - aceasta înseamnă a realiza miracolul de a acomoda întregul în partea sa. Acest miracol r s-a dovedit a fi dincolo de puterea lui Schlegel. Acel plus, care constă în fiecare experiență în comparație cu creativitatea, acel plus, pe a cărui negație, transformarea valorii statului în valoarea obiectivă a unității totale pozitive într-o unitate negativă, introdus în sfera creativității, a fost introdus în sfera creativității. pentru a deveni inevitabil în raport cu acesta un element de o putere explozivă teribilă.
Orice creativitate trebuie inevitabil să înceapă cu un act de auto-reținere internă. Unitatea totală pozitivă a sufletului, în timp ce poate genera un dor arzător de creativitate, îi distruge însă forța vie. Nicio creativitate nu este posibilă din chipul sintetic al sufletului. Doar manifestarea acestei fețe Schlegel a considerat creativitate adevărată toată viața. Iată, poate, formula cea mai izbitoare și precisă a tragediei sale.

La apariția Lucindei, Schleiermacher a scris în scrisorile sale de răspuns către Schlegel: „Nimic divin nu poate fi descompus în elementele sale constitutive fără o profanare blasfemioasă”. Se pare că, în general, și în raport cu Schlegel cu siguranță, această frază poate fi inversată. Se pare că tot ceea ce Schlegel a purtat în fundul sufletului său, ca unitate de necompusa și plinătate absolută a acesteia, era substanța sa religioasă. El însuși, cel puțin, a exprimat acest lucru de mai multe ori, el însuși și-a definit experiența religioasă ca un sentiment de opoziție a omului în plinătatea sa indivizibilă față de lumea eternă și infinită. Această definiție a integrității sintetice a sufletului, ca natura sa religioasă, rădăcina sa religioasă, aruncă o lumină cu totul nouă asupra întregii tragedii a operei lui Schlegel, o colorează cu strălucirea unui foc religios.
Unitatea pozitivă a sufletului nu poate fi dezvăluită. Aceasta înseamnă, poate, că o persoană religioasă nu se poate manifesta în nicio sferă a construcției culturale. Flacăra albă a experienței religioase nu tempereazǎ *
voința noastră pentru o mare ispravă, dimpotrivă, în această flacără * se incinerează voința și se stinge actul creator. Religiozitatea este deci de conceput doar ca o formă de experiență, ca valoare a unei stări care nu cunoaște un gest obiectivizant, nedevenind niciodată vreun fel de realizare, nu se transformă niciodată în
planul valorilor obiective.

Înseamnă că numai viața în Dumnezeu este posibilă, dar ideea de cultură religioasă este complet lipsită de sens. Este lipsit de sens pentru că cultura este creativitate, iar fiecare act creativ este distrugerea inevitabilă a integrității sintetice a sufletului, adică. natura sa religioasă. Dacă există deloc o chestiune religioasă / atunci această chestiune nu este din această lume și dacă există religiozitate ca valoare obiectivă, atunci este de conceput numai în afara lumii, ne-a dat.
Iată antinomia culturii și a vieții, a experienței religioase și a actului creator, sub semnul teribil al căruia viața lui Schlegel se stinge încet. Crescut pe greci și pe Fichte, pe o cultură enormă și o voință titanică, Schlegel nu se poate retrage complet în adâncurile mute ale religiilor sale-|
13*4
196
siglă.
experiențe oznyh. Încă luptă spre creativitate, luptă în ciuda faptului că știe deja și scrie că numai în tăcerea sfântă a pasivității autentice poate o persoană să-și adune laolaltă tot „eu”-ul său și să vadă cu ochiul său interior ultimele adâncimi ale lumii și ale vieții. , pe care a înțeles deja acea tăcere din propria voință, amorțeala liberă a unui om liber în fața mea? Domnul Dumnezeu este cununa întregii înțelepciuni.
Fratele neliniștit îl îndeamnă neliniștit și îl acuză de lene. El râde și scrie că „lenea este singurul fragment asemănător unui zeu, lăsat moștenire nouă de Dumnezeu”. Dar apoi lui Novalis: „Acea lenea, pe care i-am mărturisit-o fratelui meu, * nu este lenea, ci tristețea teribilă a sufletului meu.” Atât de trist în interior și în această tristețe aproape complet singuratică, pentru majoritatea oamenilor care anterior erau foarte apropiați, doar un „excentric înnorat și abătut”, Schlegel se stinge încet ca un fiu umil al Bisericii Catolice.
Când îi citești ultimele lucruri, în special „Filosofia vieții”, devine dureros și trist: tânărul Schlegel este o mare largă și pânze albe. Schlegel, după acești ani, este doar „o val moartă peste o navă scufundată”.
π.
Despre filosofia teoretică a lui Hermann Jegen.
Articol de B. Yakovenko.
În Germania, în țara filosofilor și a filozofiei prin excelență, numele lui Hermann Cohen nu este deloc popular. În afara cercului apropiat de adepți și studenți, cărțile sale sunt puțin studiate și discutate, sistemul său filosofic este tăcut *). Acest lucru este cu atât mai ciudat cu cât sistemul lui Cohen este, fără îndoială, un eveniment filozofic de o importanță capitală: acest lucru nimeni nu îl va nega; familiarizat cu el, oricât de ostil ar fi el curentului, al cărui reprezentant este Cohen. Cu toate acestea, o astfel de atitudine neatentă față de cele mai remarcabile lucrări ale timpului nostru are propria sa explicație. Cert este că, după întoarcerea la Kant, filosofia germană s-a împărțit în multe tendințe separate, fiecare dintre ele plină de aroganță și de complezență filozofică. Dacă filosofia în ansamblu a devenit extrem de diversă, atunci aceasta, pe de altă parte, este compensată de îngustimea și izolarea în sine a fiecărei tendințe individuale. Fiecare dintre ei își dorește să trăiască per suo conto, folosind doar lucrările clasicilor, în timp ce printre contemporanii săi fiind interesați doar de gânditorii aceleiași școli. Și în acest sens Cohen însuși este poate cel mai bun exemplu.

Deci nu este nimic surprinzător, până la urmă, dacă nici ei nu sunt interesați de el. O astfel de filozofie a poziției poate fi numită pe bună dreptate tristă. Dezbinarea minților filosofice amenință să pună capăt tradiției: în loc să lucreze cu forțe comune pe probleme comune, filozofii se retrag fiecare în propriul castel spiritual. Dacă această stare de lucruri nu se oprește, filosofia va pierde tot ce a dobândit de pe vremea lui Kant: atât metoda ei, cât și

obiect și va începe din nou să servească interese străine, ale căror simptome nu mai întârzie să apară.
Și, slavă Domnului, în Rusia situația în filozofie este mai bună decât în Germania în acest sens. Lipsiți de tradiții filozofice reale, suntem în mare măsură doar discipoli ai germanilor. Iar poziția de student ne încurajează să facem cunoștință cu diverși gânditori ai timpului nostru, fără a ne bloca încă de la început în cercul mental al oricărui predator. Prin urmare, învățăturile lui Hermann Cohen au pătruns rapid în cercurile noastre filozofice și și-au găsit acolo atât admiratorii lor înfocați, cât și adversarii lor nu mai puțin înflăcărați și unilaterali. Cu toate acestea, filozofarea Rusiei nu a luat încă suficient de serios sistemul lui Cohen: atât avocații, cât și oponenții nu au dat încă o judecată suficient de obiectivă și profundă despre acesta 3). Toate aceste împrejurări ne permit să ne gândim că nu va fi inutil să aruncăm o privire asupra filozofiei lui Cohen, nefiind ghidați nici de motivele advocacy, nici de motivele opoziției, nici închizându-ne, în final, în cadrul îngust al orice filozofie a Germaniei, ci atragând toate curentele principale ale gândirii filosofice moderne la clarificarea rolului, semnificației și valorii sistemului filozofic al lui Cohen. Aceasta, pe de o parte, va sparge o gaură în izolarea mândră a fiecăruia dintre curentele germane moderne, va tempera praful - atât oponenții ruși ai lui Cohen, cât și adepții săi ruși, pe de altă parte. Pentru a oferi o evaluare cât mai obiectivă a sistemului lui Cohen, vom lua în considerare mai întâi meritele acestuia și apoi neajunsurile*).
eu.
Oricine intră în contact cu filosofia modernă rămâne cu o impresie nefavorabilă. Diversitatea sistemelor și a învățăturilor ascunde complet unitatea problemelor, sarcinilor și metodelor filozofiei. Se pare că filosofia este condamnată pentru totdeauna să adăpostească în sânul ei contradicții ireconciliabile. Se pare că însăși esența gândirii filozofice este dezacordul constant, diversitatea curentelor, posibilitatea unor decizii și construcții diametral opuse. Pentru a scăpa de această impresie, pentru a discerne esența comună și chiar progresul semnificativ în înțelegerea sarcinii și rezolvarea problemelor unei singure și inseparabile filozofii științifice chiar și în haosul pluralității moderne de construcții filosofice, este necesar a sta pe un teren filosofic ferm, pe acel teren filosofic care pentru prima dată a permis și permite acum oricui dorește să înțeleagă esența generală și sensul general a tuturor celor două mii

dezvoltarea de vară a filozofiei, i.e. pe baza filozofiei transcendentale a lui Kant, care este conștiința de sine a gândirii filozofice în general.
În lanțul nesfârșit de gânditori care au căutat să dea filozofiei independență și independență atât față de credința religioasă care a

înrobit-o de mai multe ori în cursul istoriei, cât și față de știința care pretindea că o călăuzește în fiecare moment convenabil, Kant reprezintă fără îndoială veriga finală. Inaintata mai intai de Socrate si dezvoltata (dar in acelasi timp ascunsa) de Platon, problema filosofiei independente, metoda filosofica independenta, prin Descartes, Leibniz si Hume, a fost transmisa lui Kant intr-o forma inca nerezolvata. Și numai în mintea acestuia din urmă a primit acea formulare care a permis filosofiei să-și determine definitiv atât subiectul, cât și sarcinile sale. Filosofia a fost definită ca doctrina transcendentalismului, dezvoltându-și obiectele transcendentale prin metoda transcendentală 5).

Dacă înainte de apariția Criticii rațiunii pure filosoful nu avea sub picioare un teren ferm și sigur pentru a determina esența metodei filosofice, atunci după apariția ei acest teren a fost cucerit odată pentru totdeauna. Iar ceea ce până atunci constituia în mod inconștient esența filosofiei independente, era acum spus conștient și deschis.

În dezvoltarea finală a identificării și consolidării filosofiei independente de către Kant, cea mai mare semnificație în secolul al XIX-lea este, fără îndoială, Hegel, care și-a concentrat atenția asupra metodei (în timp ce Kant era mai degrabă ocupat de subiect) și a dat în termeni generali logica filosofiei. ca sistemele transcendentale. Prin urmare, pentru orientarea în filozofia post-kantiană, sistemul lui Hegel trebuie pus alături de cel al lui Kant. În comparație cu acesta din urmă, arată clar aceeași veche cale a filozofiei către independență. Și, continuând această cale de dezvoltare a conștiinței de sine filozofice până la începutul secolului al XX-lea, îi găsim noua ascensiune și noua sa iluminare în transcendentalismul lui Hermann Cohen. Aici Kant este eliberat de rămășițele timpului său dogmatic, aici Hegel este îmblânzit în efortul său de a da un sistem „complet" și de a smulge complet filosofia de știință, făcând-o singura știință reală și unica. În același timp, sistemul lui Cohen absoarbe totul, două mii de ani de dezvoltare a filozofiei, reflectă întreaga istorie a luptei filozofiei pentru independență. Dacă Kant a indicat subiectul filosofiei, dacă Hegel a clarificat-o indicând limitele și semnificația metodei filosofice, atunci Cohen a reunit în sine ambele acte și a prezentat

sigla 202 .

ele nu numai ca fundamente ale filozofiei actuale, ci și ca fundamente ale filosofiei în general.

Spuneam mai sus că nu se poate orienta în filosofia modernă decât cu ajutorul lui Kant. Într-adevăr, faptul de fundamentarea de către Kant a unei științe filozofice independente aruncă lumină nu numai asupra dezvoltării pre-kantiene a filosofiei, ci dă și sens stării de lucruri moderne. Totul se explică prin dorința de a-l completa pe Kant, de a-și elibera deciziile de contradicțiile și ambiguitățile lor inerente, de dorința de a afirma independența deja câștigată a filosofiei. Așa se explică toate abaterile de la Kant, chiar și toate curentele ostile lui, în măsura în care nu sunt inspirate de motive străine ale filosofiei, ci cresc dintr-o dorință pur filozofică de a da filozofiei baze independente. Numai în acest fel se poate determina semnificația sistemului cohenian pentru modernitate. Este o continuare a preceptelor lui Kant pentru fundamentarea unei filozofii independente. Și în acest sens este însăși esența dezvoltării moderne. Fiind o continuare a lui Kant, sistemul lui Cohen este cel mai bun produs al spiritului pur filozofic al modernității. Așadar, pentru a-și clarifica întreaga semnificație și întreaga valoare a filozofiei lui Cohen, este necesar

să o aducem mai întâi cu sistemele lui Kant și Hegel, și abia apoi cu sistemele contemporanilor săi. Aceasta va indica locul său istoric și va sublinia meritele sale ca purtător al conștiinței de sine filozofice mondiale.

§ 1. Hermann Cohen împrumută de la Kant ideea şi schema filozofiei transcendentale. Eforturile sale vizează fixarea prevederilor sale principale, eliberarea lor de haine străine, în care sunt adesea ascunse încă în Kant, și sistematizarea lor într-un întreg al unei științe filozofice independente. Filosofia transcendentală a lui Kant este știința cunoașterii; dar în același timp despre cunoaștere nu în dăruirea ei subiectivă aleatorie, ci în cea obiectivă. sistem; nu în conținutul său empiric accidental, ci în scheletul său a priori necesar de forme. Filosofia transcendentala a lui Kant este angajata in studiul si sistematizarea cunoasterii transcendentale, i.e. fundamente obiective ale cunoașterii. Aceasta este garanția unei filozofii independente. Este independent de știința empirică, deoarece subiectul său nu este empiric; este independent de creativitatea liberă a minții, întrucât subiectul său este un subiect definit și este strâns legat de empirism, întrucât subiectul său este cunoașterea obiectivă, știința 7). Filosofia transcendentală a lui Kant operează cu o anumită metodă. Această metodă este mai întâi ocupată cu studiul sub

rădăcinile obiective ale cunoașterii obiective, prin care ea acționează fie ca phaenomenologia generalis s), fie ca „deducție subiectivă", având sensul unei analize psihologice preliminare, fie ca „cercetare metafizică", ocupată să dezvăluie sensul conceptelor de bază. a cunoașterii umane. Această metodă este apoi direcționată către stabilirea semnificației obiective a fundamentelor de cunoaștere găsite și analizate și sistematizarea lor într-un singur întreg pentru a construi o singură clădire de cunoștințe obiective; în acest rol, metoda filozofiei devine transcendentală 9). Astfel, la Kant, filosofia se distinge atât prin subiect, cât și prin metodă de toate celelalte sfere ale cunoașterii și capătă sensul unei științe separate și independente.

A) Este destul de firesc ca atenția lui Cohen în activitatea sa apologetică să se concentreze în primul rând pe subiectul și metoda filozofiei transcendentale. El a prezentat știința ca subiect cu o forță deosebită. Filosofia transcendentala este orientata catre faptele stiintei 10). Cu aceasta, i se dă și i se dă subiectul cercetării ei. Să pătrundă în esența științei, să-i înțeleagă sfârșiturile și începuturile, să-i dea sistemul complet, aceasta este sarcina ei. Coincidența ambiguă a cunoașterii obiective cu cunoașterea subiectivă, observată la Kant, trebuie abandonată odată pentru totdeauna. Filosofia nu este deloc interesată de cunoașterea subiectivă; se ocupă numai de aceasta din orice proces subiectiv de cunoaștere ca „obiect și" independent, transcendental. Este știința metodic obya^i^l.nay., structura științei; trebuie să recreeze ştiinţa ca sistem metodologic propriu 12). Împreună cu aceasta se precizează și metoda filozofiei. Etapa sa preliminară se deosebește clar de cea principală și esențială, analiza fenomenologică nu face decât să elibereze calea către „sistematizarea transcendentală". Fixează principalele trăsături ale conștiinței cunoașterii, stabilește ireductibilitatea sa finală 13). Mai mult, este neputincios să facă orice. „Cercetarea metafizică" lui Kant își asumă caracterul celei de-a doua etape de aducere a primarelor obținute de calea fenomenologică la numitorul obiectului transcendental

și anume: arată formalitatea lor, independența lor a priori față de conținutul conștiinței. 14) În fine, a treia etapă marchează obiectivarea formelor obţinute b—primare a priori ale conştiinţei, cele. atribuindu-le unei structuri stiintifice-p 15). În această ultimă etapă se află centrul lucrării filozofice. Concentrându-se pe faptele științei, filosofia stabilește bazele cunoașterii ca cunoștințe necesare/grandscendentale și le aduce în sistemul științificității. Aici, metoda de feno-

logos,
menslogicul sau analiticul face loc metodei sistematice sau metodei „generare”, „continuitate”, <pură-mișcare”, „pură, activitate” 16). Întregul conținut al filozofiei trebuie construit ca un sistem unic și integral al spiritului științific, ca un sistem autodezvoltat, folosind rezultatele cercetării fenomenologice doar ca un indicator convenabil. Această independență completă a metodei transcendentale față de cea fenomenologică este prezentată în special de Cohen în „Logik der reinen Erkènntniss” sa independent, unde nu există nici măcar o curățare preliminară, „subiectivă” a căilor. menţionată şi ca subiect evident de cercetare se ia ob-. stiinta calificata 17). Dar această dovadă a științei este cumpărată cu prețul unor cercetări fenomenologice îndelungate, cu care Kantschriften-ul său este plin. Numai pe baza acestor din urmă crește posibilitatea unui sistem pur de filozofie și, prin urmare, pentru a-l înțelege, este necesar și un studiu atent al acestora. „Sistemul de filozofie” al lui Cohen este îndeplinirea finală a sarcinilor celei de-a treia dintre etapele menționate mai sus, adică. îndeplinirea definitivă a sarcinilor metodei transcendentale în raport cu obiectul transcendental. Prin urmare, acest sistem poate fi numit filozofia transcendentală a lui κατ'εξοχήν și este un răspuns direct la testamentul lui Kant: de a reconstrui pe bazele criticii sale asupra rațiunii pure edificiul unei filozofii transcendentale desăvârșite.
B) Cu o asemenea fixare a subiectului și metodei filozofiei transcendentale a lui Kant și cu o distincție atât de atentă între sarcinile și sensul ambelor metode - preliminare (fenomenologice) și sistematice (transcendentale) - Cohen a trebuit în mod firesc să înfrunte o serie întreagă de probleme dogmatice. rămășițe în sistemul kantian, hrănite de o claritate insuficientă a subiectului filosofic nou fundamentat și de insuficienta diferențiere a metodelor indicate la Kant. Cel mai important dintre aceste reziduuri este, fără îndoială, postulatul unui lucru incognoscibil și totuși încă existent în sine. Yagoebi sa exprimat odată despre . Lucrurile-în-sine ale lui Kant, după cum se știe, în felul următor: fără eu este imposibil să pătrunzi în sistemul lui Kant, dar cu el este imposibil și să rămâi acolo 18). Cohen are enormul merit de a demonstra că prima parte a acestei propoziții este la fel de falsă ca . al doilea. După părerea lui, este posibil să pătrundem în sistemul lui Kant fără lucrul în sine, iar în sistemul lui Kant, împreună cu ^ele, se poate rămâne cu lucrul în sine. Este necesar doar să se acorde lucrului în sine o interpretare adecvată transcendentalismului Lucrul în sine primește recunoaștere de la Kant deoarece analiza fenomenologică nu este niciodată. ar putea scăpa de presupoziţiile psihologiei-empirico: Kant presupune

el s-a pus pe individ spre deosebire de lucrurile exterioare lui şi afinate de acestea; de aici legătura senzaţiei cu lucrul-în-sine. Metoda fenomenologică, orientată pe o astfel de presupoziție, nu a

putut, desigur, să scape niciodată de un asemenea gând despre lucrul-în-sine, și numai stomatologul-grandcendental a fost uneori capabil să arunce de pe această povară a presupoziției dogmatice la Kant. Cohen exclude în primul rând această presupunere din sfera metodei fenomenologice. Metoda fenomenologică se ocupă de experiențe cognitive și nimic mai mult. Din acest punct de vedere, senzația este o experiență aparte, care în felul ei | conţinutul se caracterizează prin nedeterminare şi sarcina definirii. În senzație, nu există nicio sugestie despre ceva care există! acționând de la mine independent și în afara mea 20); în senzație obiectul mi se dă vag și la infinit; În senzație, cunoașterii mele i se dă sarcina de a cunoaște indefinitul, sarcina de a determina neclarul, sarcina de a clarifica. În senzație, analiza fenomenologică găsește o trăsătură primitivă a conștiinței. Afecțiunea este o expresie nefericită a acestei trăsături. În senzație, obiectul este dat, sau mai bine zis, dat, pentru a fi gândit sau determinat mai târziu. Fichte are mare dreptate atunci când afirmă că aici nu se menționează lucrul în sine. Aici există doar caracterul subiectiv și nedeterminat al fenomenului; aici singura sarcină este să-l obiectivizezi, să-l transformi într-un moment al obiectului. În acest sens, lucrul în sine trebuie alungat din filosofia transcendentală; în acest sens, nu numai că este posibil fără ea să pătrundă în sfera acestei filozofii, dar posibilitatea efectivă a acestei filozofii necesită ostracismul ei nemilos.Din aceasta însă, alungarea completă a lucrului-în-sine din această sferă. nu urmează încă. Lucrul în sine este încă ținut într-un sens complet diferit. — După cum am spus, senzația face obiectul nedeterminat. În această nedeterminare stă sensul pur transcendental al lucrului în sine, după Kant. Este un obiect transcendental comun tuturor lucrurilor în cunoaștere, o sarcină comună .. de definire, .. nedefinită 23). Cohen interpretează lucrul în sine în acest fel. Dacă subiectul este ^-cunoscător. definit, aceasta nu înseamnă că cunoașterea este satisfăcută: între anumite obiecte, lor. sistem, unitatea lor* Actele cognitive se întind într-un şir nesfârşit şi nu pot în niciun caz epuiza nedeterminatul, care de la început le este dat în senzaţie. Lucrul-în-sine este acest nedeterminat, ca principiu al unității, ca principiu-sistem, ca principiu al „dts lago”, ca principiu al limitării infinitei nedeterminate a procesului cognitiv.! Incertitudinea se limitează la incertitudine, la cunoaștere

experiența categorică ca idee, cunoașterea gata făcută a unui obiect ca sarcină de a cunoaște încă nedeterminat, aleatoriu în relația sa cu masa totală a experienței, aducând șansa sub o lege. unitate de șansă. Lucrul în sine nu se află în domeniul cunoașterii în sine; se află la granița sa pentru a-și ghida unitatea, indicând scopul ultim: a cunoaște, a cunoaște și a cunoaște. În acest sens, este principiul-scop 24). îşi arată activitatea restrictivă prin aceea că le pune întotdeauna în faţa lor sarcina unui obiect nedefinit; în raport cu conţinutul cunoaşterii, este restrictivă în sensul că îşi asumă întotdeauna categoria ca scop al definiţiei.

ç Astfel, în rolul restrictiv al lucrului în sine, categoria coincide cu conţinutul, forma cu materia, definitul cu nedefinit.ştiinţele în cunoaştere. În construirea unui subiect științific, ca atare, ele nu apar; este creat doar matematic-științific. Dar ele ajută indirect această construcție, servind, pe de o parte, ca primă etapă în formularea problemelor științifice și, pe de altă parte, completând

construcția științifică neterminată a subiectului cu o teorie „subiectiv-obiectivă” a oportunității. Lucrul în sine, ca principiu al unității sistematice sau al scopului, este analogul categoriei în domeniul acestor pseudoștiințe: este o categorie subiectivă, ideea 2C). Cu toate acestea, existența a ceva care limitează cunoașterea independent de aceasta este prea clar vizibilă în această suprastructură a științelor biologice asupra adevăratelor științe obiective; vechea prejudecată a lucrului în sine, care se află în afara cunoașterii, este parțial reflectată și aici. Cunoașterea - știința trebuie să fie forjată dintr-o singură bucată de oțel. Toate principiile sale stau în sine: ea se naște pe sine, 27) singura se poate limita și sistematiza. Cohen face ultimul pas în această direcție în Logik der reinen Erkenntnis. Aici toate științele sunt reunite într-o singură familie, grupate în jurul unei singure sarcini: a construi un subiect obiectiv, a construi o singură schemă cu caracter științific. Astfel lucrul în sine intră în context, categoria 28). Dacă pot spune așa, este o categorie de categorii, adică. există o categorie care ghidează şi direcţionează activitatea cognitivă a tuturor categoriilor către un singur scop, și anume spre sine, spre sine, spre omnipotentul ^xshredelenikhiEiedeterminate. Este o categorie de probleme constante. Deci în cele din urmă rezolvat în Caen pur

într-un spirit toviș, o ghicitoare creată de însuși Kant, peste care toți ... filozofii după el se lomad. ... un cap, dar pe care numai Cohen l-a putut rezolva în sfârșit, folosindu-se de ajutorul lui Hegel, așa cum vom vedea mai jos 30).
C) În legătură cu lucrul în sine, dar independent de acesta, atenția lui Cohen, în activitatea sa apologetică și sistematică, trebuie să fi fost atrasă de o altă problemă și anume problema de demult. Desigur, odată cu înlăturarea vederii naive asupra lucrului-în-sine din sfera filosofiei transcendentale prin stabilirea adevăratei esențe a metodei fenomenologice, care nu are nimic în comun cu opoziția primitivă realistă a conștiinței cunoașterii și a celui cunoscut. obiect, problema datului este eliberată de forma sa primitivă: este adusă în întregime în sfera cunoașterii.bună conștiință . Aici dat semnifică momentul târziu al cunoașterii. În domeniul cunoașterii, așadar, domnește dualismul. Deja în Kant, însă, există o tendință puternică de a distruge un astfel de dualism. În orice caz, în „Analitica Transcendentală” principiile „Esteticii Transcendentale” primesc o justificare secundară și, în același timp, sunt aduse sub conceptul general de funcții sintetice 31). În Kant-schriften, Cohen se află încă pe același teren ca și Kant: pe de o parte, unitatea și primatul complet al apercepției transcendentale îl determină să concentreze întreaga esență a transcendentalismului pe doctrina fundamentelor transcendentale și, prin urmare, să subordoneze principiile. sensibilitatea” principalei activități sintetice a cunoașterii, pe de altă parte, dualismul încă strigoi al „trăsăturilor cognitive” ale lui Kant îl determină să afirme o dublă sinteză cognitivă: una primitivă pentru momentul dat, una mai complexă pentru momentul prelucrării. Aceasta se reflectă atât în insuficienta maturitate a metodelor fenomenologice și transcendentale, cât și în insuficienta împărțire a sferelor lor de activitate 32). „Logik der reinen Erkenntnis” aduce cu sine rezolvarea_,,finală a problemei datului. (Datul se transformă într-un moment independent de sinteză33); formele sale „kantiene”, spațiu și timp, capătă sensul unei dezvoltări ulterioare a aceleiași

activități sintetice de cunoaștere 34). În cunoștințele date. este nascut. În dat se află originea gândirii pure, sau a obiectului pur (transcendental), originea științificității. Cunoașterea pură începe cu judecata (sinteza) a dat sau a „originei”; în el se poziţionează pentru prima dată; în ea pune indeterminarea, ca abia determinată, ca „ceva” (33). Originea judecății a gândirii pure este analogă cu μηόν 36 al lui Platon). Prin nimicul nedefinit

siglă.
. se trezește pentru prima dată la „ceva”. „La un ocol, nimic .creează judecata începutului a ceva” 37). Astfel, dat este în întregime sintetizat și clasificat. Așa cum rezolvarea problemei lucru-în-sine arată că transcendentalul se termină numai și numai cu transcendental, tot așa și soluția problemei datului arată că transcendentalul începe numai și numai cu transcendental. În sfera lui domnesc metoda sistematică și omogenitatea necondiționată.
D) Senzația indică, pe de o parte, problema eternă a lucrului în sine și, pe de altă parte, începutul etern al cunoașterii. Dar de la sine nu se termină aici. Are mai multă semnificație decât problema eternă a obiectului, întrucât, ca act de cunoaștere, marchează realitatea, conștientizarea realității; are mai multă semnificație decât concepția nedefinită a determinatului, căci, ca conținut și materie, semnifică realitatea obiectului, adică primul semn, prima umplere a nehotărâtului „ceva”. În acest din urmă sens, senzația era deja înțeleasă (deși vag) de către Leibdatz, care simțea că spațial, adică formarea extensivă a unui obiect este precedată de una intensivă, internă. In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem imo extensione prius. Kant a desemnat această particularitate - , / senzații prin termenul de anticipare 3S). Și abia atunci i-a venit lui Edaimo ideea strălucitoare a identității acestei anticipări a realului cu diferențial, idee care l-a ghidat în secret pe Leibniz, idee care își croia de mult timp în domeniul mecanicii în legătură cu doctrina matematicului „material”, pct. 39). Cohen a exprimat pentru prima dată această gândire în scrierile sale, despre Kant, plasând creșterea intensivă a realității, ca diferențială, printre principiile fundamentale ale cunoașterii 40). În System der Philosophie, realitatea-diferențială a luat locul primului pas în ajustarea subiectului, care dobândește apoi o fizionomie matematică completă prin categorisiri ulterioare în timp - anticipare, număr - pluralitate și spațiu - integrare. unitate. La fel ca în dat, cunoașterea concepe „ceva”, în senzație transformă acest „ceva” într-un „ceva” real; acest „ceva” real în linia timpului capătă o diversitate unită, care se fixează în integrarea şi stabilirea unui obiect spaţial 41). Astfel, în conținutul său, senzația marchează continuarea aceleiași metode de continuitate a cunoașterii pure.
E) Pe de altă parte, ca act, ca conștientizare a realității, senzația trebuie exclusă din sfera purului

obiect, căci aici semnifică doar relaţia obiectului cu conştiinţa cunoscătoare. Kant a introdus în tabelul categoriilor și fundamentelor postulatele modalității, postulatele gândirii empirice. Iar Cohen a repetat acelaşi lucru în <Kantschriften i2). Dar din moment ce rezolvarea problemei lucru-în-sine a arătat că desăvârșirea mereu continuă a cunoașterii pure stă în sine ca un fel special de judecată, ca un fel special de construcție științifică. încă de când momentul subiectiv al problematicităţii s-a relevat în categorialitatea sa cea

mai obiectivă. fiind pusă la baza unui întreg câmp de cunoaştere pură, orice nevoie de alte momente subiective a dispărut. A te ține de ea ar însemna căderea în psihologie, amestecarea câmpurilor științei pure și realizarea ei în conștiința individuală a unei persoane. „System der Philosophie” separă sferele științei pure cunoașterii (WissenschaP) și cercetării (Forschung) ca sfere ale conștiinței științifice și ale conștiinței. Cunoașterea (științificitatea) este epuizată de ciclul activității pur obiective de la judecata originii până la judecata conceptului (adică problemele) și invers. Fundamentele modale servesc nu esenței obiectului cunoscut al științificității, ci conștiinței umane a acestuia, lucrări de cercetare privind asimilarea lui. Subiectivul este astfel alungat pentru totdeauna din sfera cunoașterii *3).
3) În legătură cu aceste transformări în sfera transcendentalismului kantian, există și includerea mai sus menționată a științelor biologice în sânul construcției obiective a subiectului, i.e. științific. Kant, după cum se știe, a dat o justificare acestor științe în Critica puterii de judecată, separându-le astfel în principiu de științe în sensul propriu al cuvântului și concentrându-le în conceptul de oportunitate 44). În același timp, în ciuda principalului gând corect, el a fost ghidat de o dorință, străină de structura cunoașterii pure, de a combina în conceptul de scop lumea senzualului (teoretic) cu lumea suprasensibilului (practic) . , pentru a descoperi în ea ultima unitate a tuturor motivelor conștiinței obiectivate (4ΰ). Cohen, în primul rând, eliberează justificarea științelor biologice de această dorință străină. În acest sens, el folosește, desigur, materialul lăsat de Kant. Și cu Kant, ideea corectă a unei astfel de justificări a fost exprimată în legătura în care a plasat, pe de o parte, ideile și, pe de altă parte, principiile puterii reflexive de judecată. Științele biologice trebuie așadar să se întemeieze pe ideea unui scop ca și în categoria lor. Acest lucru le dă independență, dar îi lipsește de orice obiectivitate: sunt subiectivi. naya sistematizare, ca să spunem așa, stabilirea unei viziuni asupra lumii și
14-

. caracterul neştiinţific al subiectului ÍG). În această poziție a lor, firește, este destinat un pas suplimentar, care este realizat de Cohen în „Logik der reinen Erkenntnis” al său; științele biologice cu principiul lor principal de scop sunt acceptate în sfera „obiectivității”. Obiectul însuși este, până la urmă, sfârșitul, problema fundamentală a gândirii pure. Ca atare, ea completează linia categoriilor constitutive și, în același timp, duce la începutul acestei linii, la nașterea cunoașterii pure în nedeterminarea originară 47). Știința, cunoașterea transcendentală, se închide într-un cerc ideal, primește o istorie ideală „permanentă” 48). Aceasta învinge ultima influență a doctrinei lucru-în-sine, care a trăit ascunsă în gândirea lui Kant și a asuprit gândirea lui Cohen în primele etape ale dezvoltării sale.
G) În sfârşit, la fel cum dăruirea în sistemul lui Kant înseamnă direct influenţa unui lucru în sine, categoria, care se opune dăruirii, ca principiu al gândirii, relevă indirect aceeaşi influenţă. Dualismul este susținut de ambele părți. Așadar, sarcina lui Cohen în interpretarea sa apologetică a fost atât de a aduce datul la numitorul categoriei cunoașterii pure (cum am văzut deja), cât a fost de a

readuce categoria la dat. Această ultimă sarcină este îndeplinită prin concentrarea doctrinei cunoașterii pe principiile pure ale înțelegerii. Numai în ele categoria își primește adevăratul sens transcendent, doar că sunt adevărate cunoștințe transcendentale. Astfel, problema relației dintre formă și conținut se rezolvă „de sus" (4E). Ele sunt transcendentale doar în confluență; numai forma conținutului este transcendentală și numai conținutul formei. Dăruirea a fost făcută într-o categorie, începutul cunoașterii pure, conținutul a fost astfel introdus în tărâmul transcendentalului. Reducerea categoriei la principiul de bază a arătat că categoria poate fi și un conținut. Adică, cunoașterea pură se hrănește pe sine: ea dă atât formă, cât și conținut, prin care această diferență în sfera sa devine complet relativă. „Activitatea generează conținut*. 50) „Activitatea însăși este conținutul"51). O astfel de reducere a categoriei la fundament, la cunoaștere pură, se realizează în două etape. În primul rând, în Kantschriften, categoria și judecata, ca funcții ale uneia și aceleiași unități, se retrag la numărul primarelor psihice, intră în sfera metodei fenomenologice; numai în temelii categoria devine categorii, unitatea comună se dezvoltă în cunoștințe transcendentale 52). Acest lucru este afectat și de influența datului care nu este clasificat. Prin urmare, în „System er Philosophie" judecata este identificată cu propoziția fundamentală,

iar categoriile sunt recunoscute pentru dezvoltarea unei tendinţe de judecată. Aceasta distruge prejudecata formalistă a tabelului de categorii al lui Kant: judecata este luată aici ca principală formație transcendentală, ca direcție independentă a științificității, ca „clasă". cognitii sau categorii transcendentale 33).
3) Toate aceste corecții apologetice ale lui Kant converg, parcă în atenție, în fundamentarea întregii sfere a filozofiei transcendentale în momentul de față „sau   vorbind în limbajul lui Kant: „spontaneitate"34). Cunoașterea pură sau gândirea de la început până la sfârșit este auto-activitate și auto-generare. Aceasta este continuitatea, sistematicitatea și independența sa. Aceasta culminează și cu transcendentalitatea lui 35). Ideea unei astfel de puteri transcendente a generației cognitive l-a dominat întotdeauna pe Cohen, pentru că l-a dominat. profesorul Kant, care a pus „puterea transcendentală a imaginației" SG ca bază a schematismului), și oponentul său Fichte, care și-a construit „Identitatsphilosophie" tocmai pe această putere transcendentală L7), și liderul său secret, Hegel, care a înregistrat această putere în dialectica cunoașterii pure. Totuși, și-a găsit expresia deplină doar în Sistemul lui Cohen. /
§ 2. Tocmai l-am pomenit pe Hegel ca lider secret al lui Cohen. Și într-adevăr, deși Cohen îl renega, influența sa a jucat un rol extrem de important în viața mentală a lui Cohen. Cohen l-a corectat pe Kant exact în direcția cerută de filosofia hegeliană. De la Kant a preluat ideile, metoda filozofiei transcendentale, așa cum arată „Kant-schriften" al său; de la Hegel el a luat fundamentarea logică a independenței acestei metode și stabilirea auto-consistenței logice interne a acesteia, așa cum se vede clar din Logik der reinen Erkenntnis al său. Autodezvoltarea cognițiilor transcendentale, un proces transcendental coerent de identificare a categoriilor, închiderea ideală circulară a cunoașterii, identificarea formei și conținutului în relațiile lor reciproce, reunificarea universalității și concretității, gândirea pură și ființa pură într-un singur act de

științificitate transcendentală 5S),— toate aceste gânduri , preluate de la Hegel *|), care se afla încă într-o stare vagă și nedezvoltată de Kant, primite de Fichche și Schelling forme obsechioase de abatere către subiectivismul metafizic și obiectivismul metafizic și prin urmare ruinate. Numai Hegel, care stă ferm pe terenul logicii și al filozofiei transcendentale însăși, a fost capabil să prezinte aceste gânduri cu lumina cuvenită. Și în aceasta Cohen este discipolul său direct. Dar asemănarea dintre Cohen și Hegel

14*

nu se limitează la aceste gânduri metodologice generale. Cohen preia de la Hegel schema generală de autodezvoltare a transcendenței. Interpretarea lui a datului ca naștere a „ceva” într-un „nimic” nedefinit este preluată direct de la Hegel (ü0); ordinea ulterioară a cunoștințelor transcendentale seamănă și în multe privințe cu Hegel. În sfârșit, judecata conceptului, care completează „marea” transcendentalului, categoriile relevate în el, aducând lucrul în sine la el, interpretând ideea în el, plasând individualitatea în el, toate acestea sunt în general în aceeași formă în Hegel b1). Se poate spune fără ezitare că materialul filosofiei transcendentale, preluat de Cohen de la Kant, a primit în minte forma pe care a luat-o de la Hegel. Și dacă într-o astfel de combinație a lui Kant și Hegel se manifestă epigonismul lui Cohen, atunci independența lui se manifestă și în aceasta. Pentru a fuziona Kant cu Hegel, a fost nevoie de o cantitate enormă de muncă mentală. Așa cum Cohen l-a corectat pe Kant sub îndrumarea lui Hegel, el l-a corectat și pe Hegel sub îndrumarea lui Kant. Ca urmare, s-a obținut un sistem independent, care marchează epoca filozofică. În ce fel l-a corectat Cohen pe Hegel?

A) După cum se ştie, medicina dialectică a lui Hegel capătă caracterul de a rezolva contrariile în sinteza lor, absorbindu-le în sine; astfel încât în această stare dorită a metodei dialectice, contrariile dispar, logic nu există. Deci, de exemplu, ființa și neființa marchează etapele preliminare ale cunoașterii; cunoașterea adevărată, ca și existența adevărată, se realizează numai în ființă (Werden). Conform acestei scheme, se construiește întreaga filozofie a lui Hegel. Cohen nu îl urmează pe Hegel în această parte a doctrinei sale. În timp ce păstrează latura creativă, productivă a metodei dialectice, el renunță la latura ei „dialectică”, adică din doctrina contrariilor. Cunoașterea transcendentală, în curs de dezvoltare, își păstrează toți pașii, ca . absolut; dintre „actele” sale — categorii, nu există nici una care să fie rezolvată într-o adevărată sinteză. Subiectul este construit treptat, și abandonat. primii pași ai unei astfel de construcții ar însemna abandonarea fundațiilor. Fiecare categorie este, categorie; toți sunt egali în munca lor de creație, toate servesc aceluiași scop, toate sunt forjate dintr-o singură... bucată de oțel; toate dezvăluie în sine adevărata cunoaștere, ființă pură, transcendență. În cunoaşterea pură nu există şi nu poate exista eroare; în ființa pură nu există și nu pot exista lipsuri și abateri; în pură logică, nu există și nu poate exista remuşcări în legătură cu jocul. prrti: contrarii şi despre dezvoltarea dialectică de la insuficienţe opuse la sinteza lor perfectă. Pentru aici

fiecare moment este la fel de prețios; căci aici fiecare moment se află în perfectă armonie cu toate celelalte. Metoda dialectică în partea ei

adevărată, asimilată de Cohen, înseamnă dezvoltarea diferențelor categorice la subiect. În acest domeniu, cunoașterea pură este într-adevăr un ciclu sau, așa cum am exprimat deja, o „istorie ideală” eternă (v.). Metoda dialectică, în partea sa eronată, eliminată de Cohen, înseamnă introducerea în sfera dezvoltării a deosebirilor transcendentale a „opuselor transcendentale”, a deosebirilor de adevărat și fals, adică. diferențe între impur și netransdependent, dar între empiric și psihologic, doar ipostatizate în pur și transcendent prin jocul dialectic al conceptelor. Și nimic, și ființa, și ființa sunt elevi egali în construcția obiectivității, momente necontradictorii ale aceleiași tendințe de cunoaștere și ființă pure. Numai printr-o opoziție abstractă arbitrară între ele pot fi transformate într-un proces „dialectic” hegelian. Și Cohen a refuzat o astfel de opoziție odată pentru totdeauna, cunoscând natura adevărată, continuu - identică a cunoașterii transcendentale 64).
B) La o falsă interpretare a metodei dialectice în sensul dezvoltării sintezei lui Hegel din contrarii ale lor, aceasta s-a datorat în principal izolării științei și formalizării logicii rezultate. Filosofia este pentru el cunoașterea lui κατ' έςο^ήν; știința oferă doar cunoștințe aproximative, în esență inadecvate. Filosofia nu ar trebui să fie orientată către știință. Se concentrează asupra procesului de cunoaştere pură, care se realizează în fiinţa pură; subiectul său se află înaintea oricărei alte prelucrări științifice, în miezul adevărului-ființă, în sfera absolutului. Filosofia este cunoaștere absolută, cu adevărat științifică (după Hegel înseamnă dialectică), în timp ce științele cunosc doar G-uri relative, tranzitorii, aproximative). Cu această stare de fapt | | logica, lăsată la sine, într-un mod firesc, deși imperceptibil, a revenit la vechiul formalism. Și dacă, totuși, Hegel respinge și chiar ridiculizează fără milă acest formalism, este doar din autoînșelare, prin metoda dialectică. Între timp, de fapt, tocmai teoria contra-"7 discursuri" este cea inconștientă "repetiție a logicii formaliste, doar într-o formă oarecum modificată. Schema formalistă din ea este nouă, spiritul scolastic este la fel de vechi ca și Renunțarea la cunoaștere de la știință și concentrarea acesteia asupra absolutului, se poate hrăni fie cu elemente intuitiv-mistice, fie cu activitate pur formalistă.

insistă asupra formalismului.Cohen îl corectează şi în această privinţă pe Hegel. Respingând latura „dialectică” a metodei dialectice, el se îndepărtează destul de consecvent și de formalismul ei dialectic. „Gândurile fără conținut sunt goale”. Gândurile au sens doar în știință. Prin urmare, filosofia trebuie să revină din nou la o orientare către știință. Filosofia este știința cunoașterii transcendentale, iar acestea din urmă sunt baze științifice, momente ale obiectivității transcendentale. Cunoașterea absolută, ființa pură, gândirea transcendentală nu pot fi studiate decât prin exemplul științei. Numai știința reală, știința prezentă, este transcendentală, este o formalitate substanțială, este ființă pură 6>6). În afara științei, există fie o lume empirică a subiectivului, fie „formalismul gol al gândirii goale, lipsit de orice conținut, ca să spunem așa, matematica gândirii”. Între timp, filosofia, deși departe de conținut empiric, deși nu este interesată de lumea subiectivă a conștiinței individuale, totuși, sub forma obiectului ei, cere conținut, necesită materialitate; acest conținut este „conținut pur” sau ființă pură; acest continut este insusi gandire pura, autodezvoltatoare, in

autoproducerea propriului continut, stiintifica in sine C7). Căci în sensul transcendental „numai formalul este material” 6S), doar purul are sens, doar transcendental este material. Filosofia trebuie să fie orientată spre știință; altfel, sub acoperirea formalismului dialectic, va cădea din nou în subiectivism, concentrându-se pe gândirea pur și simplu lipsită de conținut și, printr-o neînțelegere, prezentată ca absolută, va pierde din nou frâu și va trăi arbitrar. Și astfel, pentru a evita toate acestea, Cohen conduce din nou. filozofie la știință. Dar, în același timp, nu uită ceea ce l-a învățat Hegel: nu uită de esențialitatea transcendentalului, nici „spontaneitatea” lui metodică. Știința este pentru el autodezvoltarea ființei pure în diferitele ei momente. Astfel, în locul formalismului dialectic hegelian, există un continuu - transcendental - ^materialitate ^dist al cunoaşterii. În acest pas al lui Cohen, combinația dintre Kant și Hegel se arată cel mai clar. Kant este curățat de presupoziții subiective și de momente străine; Hegel este curățat de formalismul extrem și de dialectica contrariilor. Transcendența lui Kant primește o viață interioară grație autodezvoltării și izolării continue a lui Hegel; Dezvoltarea dialectică pură a lui Hegel este întruchipată în structura științificității pure a lui Kant. Iar rezultatul este un material formal, transcendent științific

Sistemul de cunoștințe al lui Cohen. Repetăm, în aceasta se poate vedea atât epigonismul, cât și gândirea independentă a lui Cohen.
C) În legătură cu aceasta, există o altă corecție a lui Hegel. Acesta din urmă, ghidat de ideea relativității cunoașterii științifice, a trebuit evident să încerce să stoarce întregul conținut al cunoștințelor științifice în cadrul filosofiei. De aici și seria nesfârșită de formalisme comice. De aici trecerea de neînțeles de la o dialectică pur formală a conceptelor la o dialectică mai materială a obiectelor. Și de aici, în sfârșit, dualismul irezistibil al sistemelor naturii și spiritului, care contrazice principiile de bază ale metodei dia-/lectice. Dorind să fie chintesența cunoașterii, dorind să-și concentreze în sine tot conținutul ei esențial, filosofia lui Hegel se află într-o poziție cu adevărat comică, căci ceea ce caută a fost deja făcut de știință; dar această poziție devine profund tragică atunci când însăși esența metodei filosofice este astfel pervertită, când filosofia este inundată de cunoștințe empirice străine de ea și încearcă să le depășească cu formalism dialectic gol. - Orientând filosofia spre știință, Cohen o eliberează astfel de conținutul străin și de nevoia unei prime dialectici. Filosofia nu ar trebui să fie o elaborare dialectică a v* date empirice. Filosofia investighează și reconstruiește știința, științificitatea însăși în darea sa sistematică. Cercetând știința naturii, filosofia este prin urmare filosofia (logica) naturii; investigând științele spiritului, filosofia devine prin aceasta filosofia spiritului (etica). Nu există „tranziție” de la filozofia pură la cea specială, așa cum este cazul lui Hegel: toată filosofia este filozofie pură, tocmai pentru că investighează științificul, transcendentalul. cunoștințe 70). Nu există dualism între filosofia naturii și filosofia spiritului, deoarece filosofia nu cunoaște decât diferențele științei și nu este familiarizată cu orice contradicții dialectice. Nu există nicio contradicție între știința naturii și științele spiritului; exista doar diferenta intre ele. Aceasta înseamnă că transcendentalul conține două categorii principale, două clase principale de judecăți, convergând, fără îndoială, în

categorii mai generale într-un singur întreg, dar divergente odată cu apariția unui nou moment transcendental. Știința este una în sine, dar poate introduce în sfera diviziunii interne transcendentale: științele biologice necesită noi categorii în comparație cu știința naturii (mecanica, fizica, chimia); jurisprudenţa, studiul statului, istoria etc., impun noi categorii în comparaţie cu biologia etc.
D) Dintre neajunsurile filozofiei hegeliene, corectate de Cohen, este izbitor și faptul că modalul

siglă,
categorii sunt lăsate de Tegel printre principiile cunoaşterii şi fiinţei 71). Formalismul subiectivist al metodei ultradialectice nu a putut, desigur, să împiedice această manifestare a subiectivismului lui Kant: a inclus în structura momentelor adevărat-existente de referire a obiectului la conștiința individuală cunoaștere, i.e. momente empirice; le-a aprobat ca etape ale unei singure formaţii dialectice a obiectivităţii transcendentale. Și este de înțeles: lipsit de îndrumare după criteriul cu adevărat obiectiv al științificității, el nu a putut aprecia cu suficientă claritate semnificația acestor momente și, recunoscându-le ca categorii obiective, a intrat astfel în cea mai amară contradicție cu sine, cu disprețul său maiestuos. pentru știință ca ceva subiectiv. Orbit de subiectivitatea_formalizată, el a trecut cu vederea_cu adevărat-obiectivul. Și de aceea corectarea lui Cohen de aici merge și în beneficiul adevăratului spirit al filozofiei hegeliene. Luând diferențele modale dincolo de sfera transcendentalului 72), Cohen întărește astfel unitatea și continuitatea internă a acestuia din urmă. Cu acest pas, se pune o barieră și mai mare înaintea psihologiei; acest pas în sfera filozofiei revocă j ^ > accesul la psihologie de tot felul, în acest caz - /. ceai pentru psihologia dialectică şi formalistă hegeliană. 1 Acest pas marchează o corecție independentă a lui Cohen a lui Hegel, care este în același timp o corecție a lui Kant.
E) În legătură cu aceasta, toată lumea merită căderea panlogismului hegelian în persoana lui Hermann Cohen. În tărâmul dialectic al formelor abstracte al lui Hegel, totul este transformat în opera gândirii, în ființă pură. Etica nu este. există ca disciplină independentă. Datoria este aici exclusă din tărâmul cunoașterii pure; activitatea spiritului este total absorbită în jocul dialectic al conceptelor. Practicitatea lui Fichte moare în mâinile de fier ale stologismului logico-scapular. Voința înlăturată ca moment empiric. Contemplarea frumosului este supusă exact aceluiași ostracism, fiind recunoscută drept cel mai de jos nivel de cunoaștere. Și, în sfârșit, religia este umilită înaintea mândrei prestații a unei științe pur filozofice, ca slogan primitiv pentru reflecția filozofică. Și, într-adevăr, fiind liberă de dialectica discursurilor opuse, gândirea lui Cohen nu cunoaște obstacole în juxtapunere!' principalele diverse manifestări ale transcendenţei. Metoda fenomenologică arată clar diferenţa dintre direcţiile principale şi primare ale conştiinţei 74). Metoda transcendentala trebuie sa justifice obiectiv aceste directii — si sa le sistematizeze. Iată ce îi spune lui Cohen filosofia lui Kant, pe care a interpretat-o. Dar pe de altă parte este puternic

puterea de orientare către știință și influența puternică a logicismului hegelian. Și, prin urmare, Cohen, deși propune discipline filosofice variate și independente, totuși, inconștient le face

dependente de -logica 73j. În acest punct, filosofia lui Cohen reprezintă o etapă de tranziție: pe de o parte, influența directă a lui Kant domnește în ea, iar pe de altă parte, influența indirectă a lui Hegel, determinându-o de la o orientare către știință să facă un cult. a științei, din filozofia transcendentalului, filosofia științei. Totuși, ca în orice tranziție. etape, există deja multe elemente sănătoase în ea.Deoarece „Etica Voinței Pure" este etica acțiunii, și nu logica dreptului, în măsura în care dezvăluie adevăratul motiv etic, adevărata bază a eticii transcendentale. Acesta este motivul care îl determină pe Cohen să evidențieze etica ca disciplină filosofică independentă și tocmai acest motiv este un pas înainte în comparație cu Hegel. A vorbi despre „pan-metodismul" absolut al lui Cohen înseamnă a trece cu vederea în sistemul său o luptă, de diverse tendinţe, care este deosebit de semnificativă tocmai în acest punct şi deci cea mai capabilă să-l elibereze pe Cohen de panlogismul hegelian 76). Deci, Cohen l-a înmulțit pe Kant cu Hegel, iar Hegel l-a înmulțit cu Kant. Acest lucru a dus la un produs deosebit, o filozofie originală. Luând de la Kant ideea de bază și metoda de bază a noii filosofii, el a eliberat-o cu ajutorul lui Hegel de elementele străine, dintre care erau atât de multe în Kant; dar în același timp, profitând de dezvoltarea pe care Hegel a dat-o noii filosofii, Cohen s-a eliberat de extremele dialectismului hegelian, chemându-l pe Kant. Hegel a atins acea culme supremă de dezvoltare și transformare a filozofiei lui Kant, dincolo de care era imposibil să treci, după care nu se putea decât abandona pe Kant. Un mare și oportun act de prudență este, așadar, reducerea inversă a lui Hegel la Kant. Și în acest sens „Sistemul" lui Cohen este clasic: marchează o epocă în dezvoltarea științei filozofice independente. Se poate spune că Kant a dat filozofiei un obiect, un conținut, un material, în timp ce Hegel i-a dat o formă, principiul de bază al existenței sale. Dar, în fragmentarea sa, fiecare dintre aceste părți a suferit de unilateralitate și chiar de eroare: în timp ce conținutul material nu a fost încă „luminat suficient de unicul principiu transcendental al lui Kant și, prin urmare, avea un caracter atât subiectiv, cât și puțin sistematic, forma filozofică a lui Hegel. a fost complet îndepărtat din material și a fost uitat în golul său dialectic până când s-a autodeificat.Cohen a dat maherialului o formă, iar forma materialului, a luminat o serie de cunoștințe transcendentale ale lui Kant cu unitatea originii de sine creatoare. , a concretizat forma
sigla 218 .
și, dându-i astfel carne și sânge filozofic, a adus-o înapoi la o viață cu adevărat transcendentală.
§ 3. Aceasta este semnificația lui Cohen în raport cu principalii săi predecesori. Acest lucru determină simultan atitudinea lui față de contemporanii săi. În varietatea infinită a formelor moderne de gândire filosofică, el poartă lumina tradiției filosofice, el marchează punctul central al dezvoltării filozofice din ultimii 50 de ani, adică. așa-zisul „a timpului nostru>\ Filosofia lui Cohen are ceva în comun cu fiecare dintre aceste forme, cu excepția acelor curente care trăiesc, ca să spunem așa, înaintea lui Kant, adică. la prima fundamentare conştientă a unei filozofii independente. Aceste curente în fața lui Cohen sunt din nou ucise de spiritul unei singure filozofii transcendentale. Încă o dată se arată, așadar, că nu se contopesc în canalul general al gândirii filosofice, că nu urmează drumul cel mai mare al tradiției filozofice. Ele reflectă perversiunea filozofică, absența profunzimii filosofice, incapacitatea de a contribui la o

singură lucrare filosofică. Lăsând deoparte aceste produse nefilosofice ale gândirii postkantiene, vom lua în considerare, în legătură cu sistemul lui Cohen, învățăturile de realism, pozitivism, formalism, normativism, fiecare dintre ele având puncte de contact cu acesta, dar în același timp este depăşită de ea în poziţiile sale cele mai elementare şi mai intime.

A) Realismul transcendental al lui Riehl, ca și filosofia lui Cohen, proclamă necesitatea unei orientări către știință. Filosofia trebuie să fie în primul rând o filozofie a cunoaşterii 77). Filosofia trebuie să-și stabilească fundamentele a priori, indiferent de orice material empiric, trebuie să dea construcția cunoașterii transcendentale. În această lucrare proprie, filosofia nu se detașează de realitate sau de ființă. Nu, toate forțele sale sunt îndreptate tocmai spre stabilirea bazelor ființei, deoarece aceste baze sunt identice cu bazele conștiinței științifice. În acest sens, filosofia are întotdeauna în minte senzația ca început de ființă, ca criteriu material. În toate acestea, gândirea lui Riel este de acord cu opiniile lui Cohen. Dar acum, începe dezacordul. Spre deosebire de propria sa sarcină de filozofie, Riehl ia știința nu în ™ ei transcendental, dezvăluit de metoda fenomenologică, ci în realitatea ei psihologică crudă. Într-un astfel de caz, este destul de firesc ca senzația în sine să nu primească de la el un sens și o interpretare transcendentală. Prin natura sa este absolut subiectivă în Riel și își primește obiectivitatea de la lucrul în sine, ca ființă independentă, spre care indică 79). Psihologismul schemei de bază a cunoașterii aduce cu sine metafizica

dualismul ceh. Subiectivitatea absolută a senzației restaurează, pe de o parte, spectrul ființei transcendentale, iar pe de altă parte, spectrul gândirii care luptă spre ea și formalistă în natura sa 8°·). Filosofia se transformă într-un joc scolastic de concepte epistemologice, într-o grea încercare de a rezolva problema cunoașterii, făcută de la bun început insolubilă. Realismul, devenit transcendent, își pierde tot sensul și rămâne un simplu cuvânt S1). Spre deosebire de aceasta, filosofia lui Cohen, ținând mereu cont de esența transcendentală a științei, realizează o interpretare pur monistă atât a lucrului în sine, cât și a senzației, păstrând legătura lor reciprocă, dar interpretând-o ca un sfârșit și un început, ca o soluție și o sarcină a uneia și aceleiași cunoștințe pure transcendentale. Riel cade inevitabil în agnosticism, împotriva căruia este complet neputincios, și pe care reușește să-l depășească doar în cuvinte. Acest agnosticism distruge orice posibilitate de realism adevărat. Realismul este dat doar într-un singur sistem de existență științifică. Realismul este dat doar de faptul că principiul transcendental al realității este pus la baza întregii clădiri a ființei — știința. Aceasta înseamnă că realismul adevărat este transcendentalismul. „Adevăratul idealism este realismul” S2). /. Idealismul este realism adevărat” 83).

B) Împreună cu Hermann Cohen, pozitivismul educat filozofic recunoaște corelativitatea completă a subiectului și obiectului și, mai mult decât atât, coincidența lor completă într-un întreg. Acesta este punctul general de plecare pentru învățăturile lui Cohen, Laas & Schuppe, care arată trăsătura pozitivistă a modernității, care îndepărtează de la Kant momentele de asostism și îi comunică lui Hegel o fizionomie mai concretă. Dar acest punct epuizează coincidența învățăturii lui Cohen

cu cea a pozitivismului. Laas, negând orice transcendență, bazează filosofia pe analiza psihologică a conștiinței; el începe construcția cunoașterii din senzațiile date, din fapte direct evidente; el recunoaște realitatea ca criteriu suprem al adevărului și al obiectivității, realitatea direct experimentată a percepţiei-senzații; astfel, el nu se gândeşte deloc la necesitatea orientării filozofiei asupra construcţiei transcendentale a cunoaşterii ştiinţifice 83). Cohen, dimpotrivă, arată datul ca pas primar în sistemul cunoașterii, ca nașterea ființei și a științei, ca o cunoaștere transcendentală a originii. Cohen consideră fiecare categorie și toate împreună ca un criteriu al obiectivității, iar realitatea senzației îl duce dincolo de limitele transcendentalului în sfera „conștiinței" individului 86). În contrast cu aceasta, Schuppe se orientează

filozofia pe faptul conștiinței, asumând astfel în temeiul ei un g. miracol metafizic"; el o umple cu construcția acestei conștiințe, ca formațiune generică, supraindividuală, fundamentând-o astfel psihologic; în același timp, o limitează la limitele unei „necesități primare", pe cât de subiectivă, pe atât de miraculoasă; leagă sistemul de categorii cu materialul percepțiilor, introducând astfel acest material în sfera filosofiei. În cele din urmă, cerând o coincidență deplină între subiect și obiect, conștiință și ființă, Schuppe le opune totuși întotdeauna în mod imanent, reluând astfel problema transcendenței, dar de data aceasta „în mod miraculos" în cadrul imanentului 87). Dimpotrivă, Cohen rupe mereu de faptul metafizic al conștiinței, propunând faptul transcendental al științei; refuză în totalitate să introducă în sfera construcției subiectului orice diferențe fenomenologice ca atare; ia granițele filozofiei drept granițele ființei însăși, adică. ca infinitul său complet; purifică sfera filosofiei de orice material empiric și reunește obiectul și subiectul în unitatea cunoașterii transcendentale fără nicio corelativitate și diferență, chiar imanentă 88). Astfel, la Cohen, pozitivismul este eliberat de toate premisele sale psihologice și metafizice naive și primește, sub forma unui obiect, un „cerc al științificității" ferm și independent. În orientarea sa numai către știință, în critica sa nemărginită și în neîncrederea în toate premisele subiective, idealismul transcendental al lui Cohen poate fi numit pozitivism prin excelență.
C) Timpul nostru, printre alte tendințe, a fost îmbogățit de renașterea formalismului. Această tendință este asociată cu gândirea lui Cohen, dorința de a proteja filozofia cunoașterii de empiria 89). Cu toate acestea, formalismul nou-născut, așa-numitul. logica matematică sau logistica nu atinge deloc scopul, fiind asemănătoare cu vechiul formalism al lui Aristotel și cu scolasticismul. La fel ca acesta din urmă, logistica presupune în mod tacit un dualism de percepție și gândire și o interpretare dogmatică a primului ca sintetic, iar celui de-al doilea ca principiu analitic. 90) Aceasta înseamnă că baza logisticii este o schemă psihologică, care în filosofie capătă în mod necesar sensul de prejudecată psihologică. Aceasta înseamnă că esența cunoașterii a fost deja pervertită de primul pas. Filosofia cunoașterii se concentrează pe formele de gândire pe de o parte, pe doctrina obiectivității și a percepțiilor sintetice pe de altă parte. În primul caz, logica degenerează în reducerea schemelor mentale la relații verbale sau matematice generale; ea

devine fie gramatică generală, fie matematică generală 91). În al doilea caz, teoria cunoașterii (sau, după cum au spus adepții acestei teorii, „epistemologia”92) degenerează într-o doctrină psihologică a punctelor principale ale procesului de cunoaștere, pe de o parte, și într-o doctrină metafizică. doctrina ființei transcendente, pe de altă parte. Formalismul face ca filosofia să fie parțial gramaticală, parțial psihologică și dogmatică. Este greu de imaginat o cădere mai gravă a gândirii filozofice după apariția Criticii rațiunii pure. Prin urmare, indignarea lui Cohen față de acest curent este destul de de înțeles. Filosofia nu are nimic de-a face cu logistica; filozofia nu cunoaște scheme gramaticale. Filosofia este filosofia științei, a cunoașterii transcendentale. Filosofia este știința categoriilor, a sistemului existenței științifice. Funcționează nu asupra formelor, ci asupra formelor științifice, asupra formelor semnificative de a fi; / ființa însăși este un sistem de forme și, prin urmare, forma însăși este / momentul ființei 93). Orice dualism de subiect și obiect trebuie abandonat, chiar dacă apare ca o opoziție de formă și conținut. „Numai formalul este real” 94). Numai idealismul transcendental este adevăratul formalism al fiinţei 93). Astfel, și în acest sens, filosofia lui Cohen este ideală pentru alte curente.

D) Filosofia lui Cohen converge în mod deosebit strâns cu un alt curent idealist al modernității, cu critica teleologică sau normativismul transcendental al lui Rickert și Münsterberg. La fel ca Cohen, ei vor o filozofie independentă; ca el, ele smulg obiectul filosofic din psihicul individual al subiectului; ca el, ei cer pentru filozofie propria lor metodă independentă și propriul lor obiect independent; ca el, ei recunosc imanenta deplina a fiintei fata de cunoastere 96). Dar numai toate aceste cereri primesc o interpretare diferită de la ele. În primul rând, filosofia este știința valorilor, a valorilor absolute date unei persoane în experiență. Filosofia este astfel orientată către faptul valorii absolute. În al doilea rând, știința, fiind dată ca valoare, este în același timp un mijloc în raport cu o altă valoare, cu valoarea realității obiective, care creează din nou un dualism al datului și al gândirii asupra lui. În cele din urmă, valoarea este recunoscută ca transcendentă în contrast cu ființa; si in felul acesta se reia dualismul imanentului si transcendentului, dar acum numai in fairway, vrli 99).

pe de altă parte, din transformarea teleologică a științei într-un mijloc, din pragmatism. Declarand ideea de transcendență ca categorie a existenței științifice, pe de o parte, el eliberează normativismul repetării vechilor proiecții nefondate de la subiect în lumea obiectelor absolute, realizate acum pe baza sentimentului și va, pe de altă parte, distruge orice nevoie de dualism între știință și realitate. Recunoscând existenţa numai-^N-ştiinţificităţii şi ştiinţificităţii numai în vânzare, Cohen înlătură psihologismul ascuns al normativului-stov, care se regăseşte în asimilarea teoriei lor a unei relaţii pur psihologice între percepţie şi gândire; iar în legătură cu aceasta rezolvă şi problema datului, pe a cărei rezoluţie psihologic-dualistă se sprijină întregul edificiu al filozofiei cunoaşterii a lui Rickert. În cele din urmă, în domeniul lucrărilor fenomenologice preliminare, el nu cedează influenței metodelor științifice speciale de cercetare psihologică și nu împinge sub compoziția propriu-zisă a experienței mentale a unui proces cognitiv de

o compoziție diferită, corespunzătoare voliționalului obișnuit.
experiența de viață și ghidată de motive emoțional-volitive, și nu de analiza reală a psihicului 101). Teleologizarea filozofiei înseamnă exteriorizarea ei: valoarea fără voinţa care o evocă este o abstracţie *°2). Boluntarizarea filozofiei înseamnă psihologizarea ei: transcendentalitatea astfel piere. Stabilirea transcendenței ucide adevărata esență a idealismului filozofic al cunoașterii. În domeniul filozofiei, idealismul transcendent este la fel de eronat ca empirismul imanent. Adevărul stă în idealismul materialului, al conținutului, al concretului, în filosofia transcendentalului. Prin urmare, filosofia lui Cohen poate fi numită idealismul adevărat și cel mai consistent, idealismul științei însăși, idealismul ființei însăși, adică idealism în sensul cel mai direct al cuvântului, transcendental.
§ 4. Astfel, filosofia lui Cohen nu este doar completarea întregii tradiţii seculare a filosofiei, ci reprezintă şi un focar în care converg principalele curente ale modernităţii în principalele lor motive. Filosofia lui Cohen este cu adevărat realistă, deoarece este filosofia celui mai real, ființă-obiect. Filosofia lui Cohen este pozitivistă, pentru că pleacă de la știință și este îndreptată către știință și pentru că vorbește despre ceea ce este cu adevărat, despre ființe. Filosofia lui Cohen este formalistă, deoarece este un sistem de cunoștințe categorice, un sistem de idei de ființă, pârghii științifice, forme de ființă. Filosofia lui Cohen este idealistă până la măduvă,

așa cum ființa este cunoscută, așa cum ființa este gândită, așa cum obiectul este cunoașterea transcendentală. Dar filosofia lui Cohen nu este. empiric, non-psihologic, non-intuitiv. În aceste privințe, ea nu rezumă tendințele actuale; în aceste privinţe, este nemiloasă: declară atât empirismul, cât şi psihologismul, cât şi intuiţionismul, tu-., naşterea filozofiei, „filosofarea”, o întoarcere la mitul lûs). Plasând filosofia lui Cohen în mijlocul curentelor conflictuale actuale, putem spune că acele căutări pentru o adevărată „filozofie pură”, care, sub influența deschisă și ascunsă a lui Kant și Hegel, au dominat ultimii 50 de ani în domeniu. a lucrării filozofice și care au fost cea mai bună expresie a lor până acum găsită în Kantschriftén a lui Cohen, Erkenntnistheoretische Logik a lui Schulpe și Logische Untersuchungen a lui Husserl, că aceste căutări au fost în sfârșit încununate cu un succes extraordinar în System der Philosophie a lui Cohen. Acest sistem de filozofie, deși a apărut în al XX-lea
„, aparține în întregime celui de-al doilea, lrlovna., secolului al XIX-lea și semnifică pentru acesti cincizeci de ani întreg „sensul” curentelor sale. În sistemul filozofiei lui Cohen, noi - oamenii secolului al XX-lea - primim o tradiție independentă actualizată conform spiritului vremurilor și adusă la un grad înalt de dezvoltare. știință filozofică. Acest sistem este, ca să spunem așa, conștiința de sine a filozofiei ultimilor cincizeci de ani, așa cum filosofia lui Kant a fost conștiința de sine a filosofiei în general, iar filosofia lui Hegel conștiința sa de sine în prima jumătate. al secolului al XX-lea. Filosofia lui Cohen este ceea ce trebuie să începem să filosofăm, dacă nu vrem să ne întoarcem, confundând din nou problemele deja luminate de ea, dacă nu vrem să oprim calea largă a filozofiei lumii pe ocoliri ale neînțelegerilor filosofice. . Trebuie să începem cu filosofia lui Cohen. Și a începe să filosofezi înseamnă a merge mai departe, înseamnă a critica. Pentru a începe să filosofezi, știi ~ să

duci tradiția mai departe pe eternul drum filosofic înscris de propria ei esență. Această cale se află înaintea sistemului filozofic al lui Cohen și „din” acesta. Trebuie să ne uităm, așadar, în ceea ce ea nu ne mulțumește și în ceea ce ne dă dreptul să căutăm o nouă „iluminare”.
II.
Sistemul filozofic al lui Hermann Cohen nu ne mulțumește pentru că, în temelia sa, este profund psihologic și uman. Dacă, pe de o parte, a adus conștiința transcendentală la un grad înalt de dezvoltare, atunci, pe de altă parte, a împărțit destul de clar momentele interne.
sigla 224 .
filozofie transcendentala, pentru a intelege cat de important au jucat pana acum tendintele psihologice in viata acestei filosofii si, prin aceasta, pentru a se determina sa se elibereze de ele.
Psihologismul este de obicei înțeles ca o doctrină care declară că filosofia este fie psihologia însăși, fie o parte a psihologiei, fie, în sfârșit, fundamentarea disciplinelor filosofice pe datele psihologiei. O astfel de înțelegere a psihologismului este prea îngustă: motivele psihologice pot juca nu numai un rol conștient, ci și inconștient în creativitatea filozofică. Ele se pot reflecta în faptul că filosofia asimilează schema psihologică a subiectului său, deși o tratează complet independent de empirismul psihologic. Ele se regăsesc și în faptul că filosofia necesită cercetare psihologică, anticipând-o nu numai în sens negativ, ci și în sens pozitiv, căutări psihologice pentru un subiect filosofic, deși odată găsit, acest subiect este deja tratat filozofic. Prin urmare, conceptul de psihologism ar trebui extins: psihologismul ar trebui să fie numit orice ^ predare ______ filosofică care oferă
conștient sau inconștient, cel puțin o anumită semnificație filosofică a momentelor mentale, permițându-le să joace cel puțin un rol direct sau indirect în sfera lor, folosind cel puțin în anumite scopuri cel puțin un fel de cercetare psihologică, interesată pozitiv cel puțin din orice punct de vedere experiențe mentale mai mult decât toate celelalte. Interesul filozofiei pentru psihologie, pentru cercetarea psihologică și experiențele mentale ar trebui să fie fie pur logic, deoarece psihologia este una dintre științe, iar fenomenele mentale fac parte din ființă, fie doar pur negativ, deoarece până acum filosofia a fost încă aproape. psihologie, iar ca obiectele filozofice ad hominem sunt întotdeauna date într-o atmosferă de experiențe psihice și trebuie scoase, eliberate, dezvăluite. În acest ultim caz, raportul dintre filosofie și „mental” este epuizat de dorința de a înlătura orice antropomorfism, de a renunța la obiectele... filosofice de la om, de a le lua nu ad hominem, ci ad smentiam. cumva are un loc în fiecare știință. Cu alte cuvinte, filosofia cere pentru realizarea sa independentă o investigație fenomenologică negativă: eliberare de iluziile umane, obiceiurile umane, prejudecățile... umane, eliberarea de „umanitatea în general. Lipsa de libertate față de <uman> în orice privință marchează psihologismul.

Se poate spune cu îndrăzneală că toată filosofia, de la Socrate până în cele mai recente vremuri, este într-un fel sau altul, într-un sens sau altul, psihologică și că odată cu stabilirea independenței ei este din ce în ce mai eliberată de psihologism. . Recunoscând sistemul lui Cohen ca ultimul pas în dezvoltarea științei filozofice, putem spera să găsim în el cea mai mare libertate față de psihologie. Pe de altă parte, dezvăluind psihologismul adânc înrădăcinat din el, arătăm viciul

filosofic de care suferă toți gânditorii moderni într-o măsură și mai mare decât însuși Cohen. Astfel, descoperirea psihologismului lui Cohen va stabili sarcina dezvoltării ulterioare a filosofiei.
§ 1. Sistemul filosofic al lui Cohen este psihologic în primul rând pentru că a apărut din filozofiile lui Kant și Hegel. Până acum, am atins doar latura transcendentală a construcțiilor filosofice ale acestor gânditori; dar au și o altă latură, non-facială, psihologică.
A) Schema principală a teoriei kantiene a cunoașterii este interacțiunea dintre material-senzație-afecțiune prin lucru-în-sine, pe de o parte, și gândire-formă-spontaneitate-categorializare, pe de altă parte. Analiza psihologică arată că cunoașterea începe cu aprehensiunea, că completează aprehensiunea cu reproducerea (reproducția) și că aprehensiunea reprodusă este fixată în percepție (recunoaștere), ceea ce pentru a obține calitatea de certitudine necesită refracția γ în conștiința de sine 106) . Pentru a folosi un limbaj puțin mai filozofic, materialul senzației trebuie prelucrat; dar pentru ca prelucrarea să nu fie oarbă și aleatorie, sunt necesare principii directoare, este necesară o atitudine conștientă față de aceasta; aceasta dă reflecție, adică. conceptul 107). Astfel, schema cunoașterii se caracterizează prin trei momente - /: momentul percepției pasive ^ (în spațiu), momentul sintezei oarbe (în timp) și momentul caM.Q.ÇQ^
> cunoștințe (pe categorii) 108). Această schemă psihologică, pur psihologică, are propria ei latură transcendentală: Kant vorbește despre o ordine spațială a contemplației, despre un schematism transcendental în timp sau despre o putere transcendentală a imaginației și despre o sinteză categorială sau subsumare a cunoașterii sub apercepția transcendentală 109). O astfel de formulare nu ne împiedică să vedem destul de clar originea psihologică a teoriei cunoașterii lui Kant.
B) Hegel schimbă radical schema lui Kant într-o singură privință: vinovatul necunoscut al afecțiunii sentimentelor noastre vol. 15

siglă.
dispare; aceasta alungă și punctul de vedere dualist-psihologic, care este atât de firesc pentru o atitudine naivă față de realitate și atât de nociv din punct de vedere științific, și deci și în psihologie. Din punct de vedere psihologic, există diverse stări de conștiință și nimic altceva. Tocmai pe această bază stă Hegel. În același timp, momentul sintezei și momentul conștiinței de sine au o importanță deosebită pentru el. Cunoașterea este un proces omogen, un proces la fel de creativ atât la sfârșit, cât și la început. În sensul său psihologic, această idee a spontaneității procesului mental apare mult mai clar la Fichte în doctrina sa despre putere, imaginație, decât la Hegel, în care este logicizată și, prin urmare, mai degrabă ascunsă. Totuși, pornind de la construcțiile lui Fichte, poate fi descoperit cu ușurință și la Hegel. Într-adevăr, primul pas al cunoașterii, care stabilește ființa după Hegel, nu este altceva decât o senzație, o aprehensiune kantiană; al doilea pas, care formează ființa, este reproducerea kantiană; iar al treilea pas, care creează conceptul, este recunoașterea kantiană. Dar numai în Hegel toți cei trei pași sunt aduși la același numitor de contantitate, care le dezvoltă de la sine. Astfel, psihologia hegeliană culminează cu conceptul de activitate autoacțională și auto-reflexivă. Aceasta este corectarea ei a psihologiei dualiste a lui Kant. În măsura în care psihologia lui Kant

era psihologia „capacităților”, atât de mult psihologia lui Hegel (și Fichte) este psihologia „activităților”, ca să spunem așa, psihologia funcțională a conștiinței cunoașterii. Și așa cum psihologia joacă un rol mai esențial în prima ediție a Criticii a lui Kant decât în a doua, și aici un rol mai esențial decât în Prolegomene, tot așa la Hegel elementul psihologic este treptat din ce în ce mai ascuns de Fenomenologie „prin < Logic" la "Enzi ^ KLOIDSCH". Dar nu numai în acest sens psihologia joacă rolul de fundament al sistemului la Hegel. Aceeași schemă psihologică, exprimată în limbajul logic al dialecticii, adică folosit cu scopul de a interpreta nu un subiect psihologic, ci filozofic, pe de o parte, Hegel se extinde la detalii, pe de altă parte, este transferat la întreg. Fiecare dintre cele trei etape principale ale dialecticii filozofice, la rândul său, are un rezultat direct nedefinit, nediferențiat, apoi o semideterminare în auto-diviziunea și auto-obiectivizarea și, în sfârșit, o definiție completă în autodezvoltare, auto-reflecție, auto-poziție. Deci, de exemplu, etapele ființei se raportează între ele: calitate, cantitate, -măsură, sau stadii ale calității: Sein, Dasein, Fürsch.sein etc. io). Dar filosofia luată în ansamblu se află în procesul aceleiași dialectici: în ansamblu, ea reprezintă auto-dezvoltarea, ideile,. sh) adică

a treia etapă a procesului dialectic. În acest sens este deasupra religiei și artei 112). Reprezintă maturitatea și finalizarea conceptului. Ea este o minte grozavă. Deosebește omul de animal. Filosofia, ca istorie a filozofiei, este revelația rațiunii în lupta sa cu sentimentul și imaginația. Dar, până la urmă, această luptă este o luptă cu sine, cu stadiile inferioare. Schema psihologică este aceeași peste tot.

§ 2. Filosofia lui Cohen se bazează istoric pe astfel de fundamente psihologice, parțial explicit, parțial ascuns. Cu toate acestea, ar fi nedrept pentru ea să nu observe că ea a fixat sistematic aceste temelii date istoric în primul rând. Într-adevăr, în primul său Jugendschriften, Cohen dezvoltă psihologia kant-hegeliană și își pregătește terenul pentru trecerea la construirea uneia transcendentale. .filozofie. Este adevărat că această pregătire se face inconștient. În prima perioadă a vieții sale filozofice, el nu a stat direct în linie cu sistemul filosofic Kant-Hegelian. Doar indirect, prin Platon și Herbart, îndreaptă cercetarea în aceeași direcție, alegând aproape instinctiv dintre acești gânditori exact ceea ce corespunde cel mai mult intențiilor lui Kant și Hegel. Dar deja și aici acea schemă psihologică apare cu o claritate deplină, fără de care este imposibil să înțelegem corect motivul de bază care îi ghidează sistemul. „Toate reprezentările, spune Cohen, sunt obiectivări ale stărilor primare. senzații, senzații primare... (Gefühle), care sunt elementar-neiptiya^fprma conștiinței. Reprezentarea căldurii este obiectivarea temperaturii schimbate a pielii, adică. simțul alterat al temperaturii > 113). „Stimulii moleculari ai nervilor generează în sfera fiecărui simț o anumită constanță a mișcărilor nervoase, pe care vreau să o numesc termenul de senzație, la fel cum în sfera simțului temperaturii ei generează senzația acesteia. Acest sentiment este cea mai generală formă de conștiință fără subiect și fără obiect; este o dăruire de sine goală. De îndată ce acest proces, deplasându-se cu mici fluctuații, întâlnește un obstacol în fața unui nivel de impresie diferit/depășind normal față de acesta, avem o senzație, care, ca atare, înseamnă doar o schimbare a așa-numitei stări de constiinta.

Dacă totuşi aceste mişcări nervoase astfel schimbându-se devin ele însele continue, ele formează la rândul lor o anumită constanţă în starea de conştiinţă şi în felul acesta devin ele însele senzaţie, până la reapare mişcarea de diferenţiere. Dacă acesta din urmă este disponibil, atunci mai multe /< 15*

senzațiile pot intra într-o legătură reciprocă; într-un astfel de caz, starea primar-internă de senzație este obiectivată și iau naștere contemplația și reprezentarea” 114). Aceeași schemă se regăsește și în Kantschriften de Cohen: „În simțire, prin urmare, se pune la bază faptul primar al conștiinței... După acest început de formare a conștiinței, în fața senzației ia naștere primul stadiu al conștiinței. , pregătirea conținutului propriu-zis, separat...” 115) Și, cu toate acestea, viața conștiinței în sine este una singură: „sentimentul este ideea însăși, doar într-un stadiu anterior al conștiinței.”116) În „Kantschriften” această schemă. nu primește decât dezvoltare ulterioară, aici în limitele sale apare conceptul. „Conceptul dă ideea unui obiect, îl face obiect de cunoaștere, experiență” P7). Conceptul de „obiective” 118). / Este latura pur obiectivizantă a reprezentării. „În concept, sinele este conștient de sine” I9). — Dacă luăm acum schema din „Logica cunoașterii pure” a lui Cohen, atunci vom vedea că cunoașterea pură crește aici din învățarea absolut nediferențiată, apoi se diferențiază treptat. ; apoi primește ordonarea momentelor sale și, în final, se sistematizează” este adus la un centru. Cu aceasta, desigur, nu se mai vorbește de „obiectivizare”, întrucât / ca în această etapă de dezvoltare a sistemului cohenian, subiectivul > pentru totdeauna, alungat din sfera filozofiei, și încă de la primul „primul din gândire pură” este deja obiectivare. În același timp, în toate actele de cunoaștere pură, se menține unul și același spirit, adică. toate etapele sunt deja prezente pentru prima, iar în prima etapă ultima etapă duce inevitabil la stadiul concepției. Dar schema rămâne aceeași — schema psihologică. Această schemă se păstrează în esenţa ei într-o asemenea măsură încât toate lucrurile mărunte ale diferenţelor psihologice apar în portul transcendental: conştiinţa îşi are originea în sentimentul nediferenţiat, cunoaşterea pură îşi are originea în originea judecăţii 12°); subiectivism, „interioritatea” senzațiilor se transformă în contemplația spațială în obiectivitate primară, „externalitate” w); „cogniția pură în judecata unității (Urthcil der AIlheit”) și în fața categoriei spațiului creează un „aspect” obiectului 12*; prin conceptul și legea cauzalității reprezentării (sau judecății percepției) se obține semnificația legăturilor cauzale obiective 123); cunoaşterea pură creează o fizionomie cauzală pentru obiect într-un mod similar 124); în sfârşit, obiectivarea are loc prin categorizarea datelor sentimentului interior (sentimente şi senzaţii), prin procesare prin conştiinţă de sine şi reflectare a experienţelor interioare 125); cunoașterea pură construiește obiectul prin intermediul auto-reflecției neobosite și auto-conștiinței de sine autocreative a activității pure a cunoașterii. Cum este conștiința în sentiment

după schema psihologică îşi dă primul conţinut, deci în judecata originii activitatea gândirii pure îşi pune ea însăşi primul său material; la fel cum, conform schemei psihologice, cunoașterea este revelarea treptată a unui obiect, tot așa, conform schemei logice,

activitatea pură a cunoașterii este construcția sa treptată și așa mai departe și așa mai departe, ca „mecanism psihologic al conștiință” sh). Acesta este fundalul transcendentalismului lui Cohen.
§ 3. Totuși, această „paralelizare” inconștientă, după cum credem, a psihologicului și a logicului este întărită de un alt psihologism conștient. În primele sale lucrări, Cohen susține opinia că filosofia (în special logica) trebuie să fie precedată de o elaborare psihologică a problemelor. Adevărata filozofie pentru el este „filozofie psihologică” (12S). Sinteza logică, filozofică, necesită analiză psihologică. „Analiza psihologică este un plus necesar la critica deductivă a fiecărui concept în raport cu esența lui logică interioară, capacitatea sa metafizică, creatoare de a sintetiza idei” sh). În „Kantschriften” această viziune primește întreaga sa dezvoltare și limitele sale reale. Cercetarea psihologică nu poate avea decât o valoare pregătitoare; trebuie să ia locul „investigaţiei metafizice” a lui Kant 15°). Dar, ca atare dezvoltare pregătitoare, fenomenologică a conștiinței, psihologia este, fără îndoială, necesară pentru. "filozofie. Își găsește în sfera conștiinței primatul (Ursprünglichkeiten), direcțiile sale principale (Richtungen des Bewusstseins) și pregătește astfel terenul și materialul pentru prelucrarea sa transcendentală sau critică-a priori 131). Această psihologie fenomenologică nu are, desigur, nimic în comun cu psihologia genetică. „Deja pentru nomenclatură, așadar, psihologia este necesară atunci când se dorește să se ocupe de critica cunoașterii și eticii. Dar există o diferență metodologică între tipul de psihologie pe care o aplică aceste discipline critice și problema psihologiei în sine. Nu se ocupă de geneza conștiinței, investighează doar compoziția sa primară. Este „o descriere a conștiinței din elementele sale” sh).' Această psihologie face posibilă găsirea ariilor și deschiderea ușii către transcendentalizarea lui 135). Ca atare, această psihologie se află în întregime în limitele phi-plspfiei în sine, pentru că ea presupune teleologic o viitoare investigație transcendentală, adică ea lucrează în interese. acesta din urmă, este ghidat de scopurile sale 136). Această psihologie, în măsura în care este posibil să o descoperim la Kant, Cohen numește „psihologia sunetului” 13’).

În fața psihologiei fenomenologice, Cohen cade în cel mai profund psihologism. Și „Kantschriften” al său arată foarte clar amestecul constant de motive psihologice și logice. Numai acolo, unde toată atenția este concentrată asupra studiului transcendental al esenței științei, doar acolo motivul psihologic se retrage în plan secund: dar acum răzbate cu forță nouă, aducând bazele psihologice sub construcția transcendentală 138); orientarea către faptele științei nu salvează nici de asta, arată cumva, de exemplu. capitolul intitulat „Semnificația sistematică a simțului interior”139). Conceptul de „obiectivizare” a subiectivului, transformarea lui dintr-o reprezentare subiectivă în obiect, transformarea sa din materialul unui sentiment interior în obiectivitate, știința aruncă o umbră psihologică asupra întregii construcții: transcendentalul se naște aici printr-o minune. pe pământul psihicului și din acesta 14°); printr-un act de referire la „știință” esența conștiinței este transformată în esență. subiectul etc. Și întrebarea principală: cum poate subiectivul vreodată, din anumite motive, în vreun fel, în orice privință, să devină obiectiv, cum poate fi transformat mentalul în transcendental, această întrebare

nu se pune, nu este rezolvată, ci pur și simplu respins ca imposibil, sau pe deplin satisfăcut prin referire la faptul științei.
„Logica cunoaşterii pure” se descurcă „complet fără cercetări fenomenologice”. Ea se mulțumește cu o simplă orientare către știință. S-ar putea crede că, în acest fel, este de fapt dovedită independența metodei transcendentale față de metoda fenomenologică. [Dar dacă te uiți în „logică”, poți fi imediat convins că ea se bazează nu numai pe analiza directă (adică, transcendentală) a științei, ci și pe analiza fenomenologică a conștiinței cunoașterii perfecționată în „Kap-tschriften”. ". Mai mult, ea este profund impregnată de asta. Ea stie. construirea logica a ^ l rededet, ca o directie speciala a cultural., Constiinta; cunoaște „activitatea” gândirii pure, cunoaște aceleași diferențe în sfera acestei activități care au fost stabilite anterior prin metoda fenomenologică: știința nu „da” aici tonul, ci doar aduce cu ea momentul dorit al obiectiv, transcendental, independent; tonul principal și aici este dat de sfera analizei sugerate în tăcere a conștiinței cunoașterii.
Într-un cuvânt, analiza fenomenologică joacă în sistemul lui Cohen nu doar un rol important pregătit în mod conștient, ci și unul de ghidare inconștient. Transcendental, corect fixat. în fața științei, pe bună dreptate reuniți

care conține în sine cunoașterea și ființa, știința și realitatea, încă plutește în marea nemărginită a psihicului. Acesta din urmă încă îi determină esența, încă îi „setează” tonul. Știința nu a fost încă eliberată de rădăcinile sale în conștiință. Altfel, metoda fenomenologică ar fi primit un sens pur negativ de la Cohen. Scopul ei ar fi (și pentru o filozofie cu adevărat transcendentală ar trebui să fie) să dezvăluie transcendentalul din sfera psihicului subiectiv-învăluitor, să elibereze știința de „rădăcinile” ei imaginare din conștiință, să pavateze un abis de nepătruns între cunoaștere și conștiință. , care nu poate fi depășită decât definiția conștiinței însăși, ca unul dintre momentele cunoașterii P2). Că la Cohen metoda fenomenologică are o semnificație fundamentală, pozitivă, nu este nevoie să o demonstrăm. Dar într- un astfel de caz „logica cunoașterii pure” este de fapt logica cunoașterii pure.
§ 4. Această judecată a noastră este confirmată de încă o parte. Dacă în „logica cunoașterii pure” metoda fenomenologică este absentă, ca studiu preliminar, atunci aceasta nu înseamnă deloc că ideea lui nu își găsește loc deloc în ea. Dimpotrivă, găsim în „Logică” doar o parte din deplasarea ei: conștiința nu este „înaintea” obiectului transcendental, ci „în spatele” acestuia; științificitatea, deși autosuficientă, are totuși o relație urâtă cu conștiința cunoscătoare. Această 4-conștiință nu poate fi inclusă în schema categorială a unui obiect; ea semnifică nu construcția sa științifică obiectivă, ci procesul huy-jectiv al construcției sale. Și întrucât procesul subiectiv de construire a unui obiect este în strânsă relație cu construcția în sine, cu transcendentalitatea însăși, el este inclus și în cadrul filozofiei transcendentale a cunoașterii, descompus în etape și categorii, și în final chiar marchează unul. a direcţiilor cunoaşterii pure : direcţia modalităţii din). Toate trăsăturile psihologice ale procesului de cunoaștere își primesc existența aici. Că se numesc categorii critice spre deosebire de categoriile naive ale subiectului însuși (iii), aceasta nu face decât să sublinieze natura psihologică a întregii construcții. Într-adevăr, transcendentalul se

dovedește a fi înconjurat din toate părțile de o mare - a psihologicului, mare a procesului conștient al cunoașterii sale. Apropierea lui de acest psihic este atât de mare încât își aruncă razele asupra lui, îl informează despre o particulă a transcendenței sale 145). Psihicul este luat în contextul transcendentalului: ceea ce a servit anterior

doar ca punct de plecare pentru realizarea transcendentalului, de exemplu, conștiința în general, actul senzației, actul recunoașterii, acum, tocmai datorită acestei funcții, are ocazia să se apropie din nou de transcendental, devine din nou în raport cu ea, chiar o completează până la unitatea completă. Acest lucru se vede cel mai bine în problema modală a senzației. După ce senzația a fost luată ca prima piatră transcendentală pusă în temelia edificiului cunoașterii, ca real-diferențial, devine necesar să se facă ceva cu actul senzației, din care „realul” a fost dezvăluit fenomenologic. Încă de la început, legătura fenomenologică postulată, exprimată prin diferența fenomenologică în sfera senzației conținutului și actului, se face simțită și cere de la construcția transcendentală satisfacerea ambelor momente. Legea fundamentală.transcendentală a cunoașterii, legea continuității, se extinde astfel în sfera modalității U7j. Distincția făcută între categoriile naive și critice, între subiectul științific și activitatea de „cercetare” sau de cunoaștere, își pierde orice semnificație fundamentală și aproape se transformă într-o diferență de trepte în sfera aceluiași 1/6 transcendental). Acest lucru se vede cel mai bine, fie și numai din faptul că actul-senzație este interpretat în întregime în spiritul judecății de origine, care inițiază construcția transcendentală, și în egală măsură în spiritul judecății conceptului, care se termină de la sine, adică, ca o întrebare veşnică, ca un început veşnic, ca un impuls constant către cunoaştere etc. 14E). Adăugarea de categorii modale aruncă imediat lumină asupra rolului momentelor subiective în întreaga construcție a lui Cohen. Ideea că psihologismul poate fi cel mai bine distrus acceptând psihologia însăși în sfera filozofiei ni se pare cel mai profund sofism?50). Căci psihologia nu poate fi tolerată în mod absolut în cadrul filozofiei, dacă filosofia vrea să fie filozofie pură. Nu contează dacă psihologia este pusă „în față”, ca fundament sau investigație prealabilă, sau „în spate”, ca unificare și completare, în ambele cazuri își va extinde puterea asupra întregului domeniu al filosofiei: fiind „în spate” , este deja nespus și „în față”; fiind „în față”, va fi fără îndoială și „în spate”; va pătrunde în toți porii, va satura toate spațiile cu sine. Odată ce îi permiteți, va trebui să se supună. Prin introducerea lui în domeniul transcendental, acesta din urmă este astfel făcut psihotranscendental, iar din filosofia transcendentală, psihologia transcendentală; acest lucru a fost observat despre Cohen de către Laas. În fața categoriilor modale ale lui Cohen ale transcendentului-

lyzes „conștiința” (Bewusstheit), distruge odată pentru totdeauna diferența dintre ea și „conștiință” (Bewusstsein), pe care el însuși a stabilit-o o dată pentru totdeauna. În fața categoriilor modale, Cohen / își readuce transcendentalologia la fenomenologie./
§ 6. Toate manifestările de mai sus ale psihologiei, uneori ascunse, alteori mai evidente, au o serie întreagă de consecinţe şi duc la o serie întreagă de erori care denaturează transcendentalismul lui Cohen,

îl înzestrează cu unilateralitate, apropiindu-l de alte curente, apropiindu-se de alte curente, de a-l denatura transcendentalismul lui Cohen. în principiu distrus de ei . Ne vom concentra doar pe principal.
A) În primul rând, transcendentalismul lui Cohen poartă o conotație panlogistică. Filosofia este epuizată pentru el aproape exclusiv de logică, transcendent – logic. Etica se dovedește a fi logica legii pentru el, religia este logica scopurilor. Aceasta reflectă intelectualismul psihologic al gândirii sale. Schema psihologică pusă de el la baza tuturor construcțiilor sale filosofice este intelectualistă până în măduva oaselor sale: simțirea și își va găsi puțin loc în ea, sunt un anexă al experiențelor cognitive. natura, se bazează pe ele, le presupun, depind de ele 1S3). Metoda fenomenologică aplicată de Cohen în această sferă, mult mai slabă decât în domeniul cunoașterii, urmează această schemă intelectualistă, o întărește și pregătește astfel terenul sistematizării transcendentale. Acesta din urmă îl urmează în toate, așa cum știm deja; ea îl urmează, așadar, în neglijarea lui față de momentele de simțire și voință. Astfel, etica se transformă într-o continuare, sau mai bine zis, într-o parte a logicii. Psihologismul ucide etica în mâinile lui Cohen.De ce, atunci, Cohen acordă eticii un loc special în sistem? La aceasta nu putem răspunde decât în felul următor: Cohen este vinovat de psihologie profundă, dar în același timp simte adevărata esență a transcendentalismului. În acest sens, „Etica voinței pure” a sa este un câmp de luptă a două tendințe: pe de o parte, motivul psihologiei intelectualiste cere transformarea acesteia într-o parte a logicii, în logica uneia dintre disciplinele cunoașterii, în logica dreptului și a statului, îl împinge pe Cohen pe calea raționalismului filozofic, pe de altă parte, motivul adevăratului transcendental/scendentalism îl determină să stabilească o sferă specială/transcendental-etic. Oricine l-a studiat pe Cohen cunoaște aceste trăsături pur transcendentale ale doctrinei sale despre voință, libertate, personalitate, autonomie, conștiință de sine, acțiune etc. Prin puterea transcendenței etice însăși, o orientare către știința dreptului și a statului devine un Reper

logos.
care, în chiar drept și în statul însuși, etica-logica devine etică-etică. Și în acest sens, putem spune că în „Etica Voinței Pure” sunt date bazele unei adevărate etici transcendentale. Ceea ce este lângă asta în ea este și mai psihologic, adică momente empirice în care, pe lângă schema psihologică generală, sunt adoptate în ea o serie de elemente direct psihologice, toate acestea sunt adevărate; dar acest lucru nu îi slăbește în nici un fel semnificația transcendentală.q) Pentru a-l face durabil este nevoie de munca grea de „curățare”. Și în acest sens, primul lucru de făcut este să renunțăm la justificarea filozofiei pe schemele psihologice în general și pe schema psihologică a lui Cohen în special (1SS).
B) În al doilea rând, transcendentalismul lui Cohen poartă o conotație matematică. Cunoașterea este concentrată în el pe cunoștințele matematice. Spre el, ca spre centru, converg toate razele activităţii pure a gândirii; în el, ca și în criteriul principal, își găsesc evaluarea logică, de la ea, ca de la distribuitorul principal, își primesc locul transcendental. Subiectul, caracterul științific are un fundament matematic: diferențialul, numărul discret și integrala formează fundamentul său (L9) Orice altceva crește pe această bază, îi servește drept complement, își găsește sensul în ea. Acest lucru este caracteristic mai ales în raport cu științele biologice, adică în

raport cu judecata conceptului. Această judecată marchează desăvârșirea construcției obiectivității în sensul că obiectul finalizat este întotdeauna o problemă nerezolvată, necesită întotdeauna o nouă activitate de cunoaștere 137). Și această activitate este întotdeauna redusă la activitatea de științe naturale matematice (1SS). Aceasta, pe de o parte, afirmă esența matematică a cunoașterii transcendentale și, pe de altă parte, introduce în ea momentul unui proces constant. În ambele cazuri, motivele psihologice ale gândirii lui Cohen sunt de vină. Făcând distincția între cunoașterea pură, caracter științific, pe de o parte, și cercetare, activitatea de cunoaștere, pe de altă parte, Cohen ia totuși știința (sugerată de el sub forma unui fapt) ca proces de cunoaștere, proces dat istoric. , un proces neterminat și neterminat în esența sa 1 și 9) . Aceasta înseamnă că știința este înțeleasă ca cercetare, ca cunoaștere, nu ca un sistem al transcendentalului. Și este clar că matematica se dovedește a fi baza tuturor cunoștințelor, deoarece din punct de vedere istoric reprezintă cu adevărat instrumentul principal pentru construirea teoriilor științifice. Motivul istoric, atunci când este pus la baza filosofiei, a fost și va fi întotdeauna ultimul refugiu al psihologismului. În dezvoltarea istorică, „psihologicul” este învăluit de „transcendental”. Dar din asta nu

încetează să mai fie în temeiul ei psihologic și numai psihologic. Dacă, din punct de vedere istoric, matematica servește întotdeauna ca bază metodologică în procesul de formare a științei, atunci a o ipostaza ca bază logică a științei în general înseamnă nu numai căderea în irgorism, ci mult mai mult decât atât: căderea în dogismul psihic, trecerea procesului de cunoaștere drept esența științei, a științificității, a sistemului transcendental de obiectivitate. În plus, înseamnă a perverti logic esența științei, deoarece, cu toate acestea, întreaga știință poate folosi instrumentul matematicienilor (sociologia sau fiziologia, de exemplu, aproape nu pot, jurisprudența sau etnologia nu pot deloc), și acele științe care o folosesc. ei folosesc pe toată întinderea lor (de exemplu, mecanică, fizică, astronomie), pe toată întinderea lor au operații matematice și relații matematice nu subiectul lor, ci un instrument convenabil, util, chiar necesar pentru lucru 16 °), adică. un mijloc, nu un scop.—În efortul de a interpreta cunoașterea ca construcție a unui singur obiect transcendental, este afectată doctrina psihologică a unității conștiinței și unificarea activității cunoașterii sau a conștiinței de sine.Clasificarea logică a științele lui Cohen și interconectarea lor crește din surse psihologice, are în fundamente teoria psihologică a cunoașterii simple și științifice. Filosofia, spune Cohen, trebuie să fie orientată către știință. Și acesta este cel mai înalt testament al filozofiei independente! Dar asta nu înseamnă că filosofia este în principal filozofie-matematică, deoarece o astfel de viziune asupra științei și cunoașterii este determinată stabil și psihologic, nu transcendent. Acest punct de vedere este un ecou al pozitivismului lui Comte, este un ecou al matematicismului Renașterii, al matematicismului lui Jodaton. Se hrănește din aceleași teorii psihologice. Psihologizarea științei care afectează matematizarea cunoașterii și construcția acesteia după schema procesului cognitiv își găsește expresia nu numai în faptul că cunoașterea transcendentală se dovedește a fi prezentată sub forma unei aproximări constante la interpretarea matematică a tuturor. probleme, sau, în limbajul perioadei „Kantian” a

gândirii lui Cohen, sub forma unei constante „obiective > reprezentări subiective 1b1), dar și în combinarea sa cu construcția modală a conștiinței cunoașterii. Această unificare este dată în categoria problemei, care, fiind pârghia care pune constant în mișcare activitatea cunoașterii, este cel mai strâns legată de categoriile „critice” ale conștiinței și senzației 162). Prin ea, modalitatea se răspândește ca un val larg, pe întregul tărâm al obiectivității transcendentale, pătrunzând până și în „fundamentul matematic”

siglă.
ea w) și în cele din urmă se stabilește pe interpretarea transcendentalului sub forma unui nesfârșit în mișcarea sa, dar (închis în propriile sale bănci ale procesului cognitiv. Acea schemă psihologică a cunoașterii, pe care pozitivistul modern o acceptă în forma sa empirică). 164), tradus de Cohen pentru limbajul transcendental-a priori. Dar în aceasta nu este în niciun caz posibil să vedem adevărata esență a transcendentalului.
Astfel, „Logica cunoaşterii pure” reprezintă în ochii noştri câmpul de luptă dintre motivele psihologismului şi ale transcendentalismului. Manifestarea acestuia din urmă în ea este mare, mai ales în comparație cu ceea ce a făcut Kant și Hegel, ca să nu mai vorbim de Fichte, Fries și Herbart. Este grozav, însă, nu numai din partea fixării directe a obiectivității transcendentale, ci și din partea clarificării indirecte a teoriilor psihologice care încă hrănesc transcendentalismul. În ambele privințe, „Logica purului
• cunoașterea „poate fi numită cea mai bună de până acum, conștiința de sine
• transcendentalism.
1 C) În al treilea rând, psihologia își pierde sensul obiectiv, încetează să mai fie o știință pentru Cohen. Ființa, subiectul, cunoașterea se epuizează prin construcția științifică a obiectivului; subiectivul şi individul nu pot pretinde o semnificaţie independentă. Se află în afara activității cunoașterii pure, nu are nimic de-a face cu obiectul transcendental! ness. Nu există psihologie ca o știință 1b5). Asta nu înseamnă, desigur, (și chiar am avut ocazia să ne convingem de asta) că psihologia dispare fără urmă din orizontul filosofiei lui Cohen. Dimpotrivă, ea este acceptată în sânul filosofiei însăși, ca pregătire subiectivă în cercetarea fenomenologică și ca completare subiectivă în doctrina unității conștiinței culturale. Mai mult, deși Cohen și întreaga sa școală afirmă că psihologia, acceptată în sfera filosofiei, este ghidată de scopuri pur filosofice și chiar de o schemă pur filozofică, situația este exact inversă: psihologia ghidează filosofia, îi dă o schemă 16β) . Adevărat, psihologia nu dobândește în mod explicit un astfel de sens în sistemul cohenian: Cohen, aparent, nu este conștient de acest lucru, nu vede o problemă în asta. Dar din aceasta, desigur, nu încetează să dea direcție filozofiei sale. În toate acestea, de vină este în principal o teorie psihologică, care trăiește în mintea tuturor transcendentaliștilor, dar este pur empirică în origine. Această teorie este împrumutată din viața imediată; unei persoane în momentul experienței directe i se oferă un fel de conținut, ceva obiectiv, ca un obiect; în același timp, obiectul în sine, deși „prezent”,

dar nu se află în domeniul conștiinței. Cu alte cuvinte, această teorie afirmă că în experiența directă există o latură obiectivă, un conținut,

un obiect și o latură subiectivă, conștiința, un act cognitiv (1b7).
Cum ar fi putut apărea o astfel de teorie a fost deja spus de multe ori de către psihologi. Majoritatea filozofilor, în loc să ia în mod critic această teorie „naivă” (ceea ce cu siguranță duce la respingerea ei), pur și simplu o acceptă sub forma unui fapt „filosofic”: este, spun ei, 169). Așa gândește Cohen cu școala lui 17°). Și astfel principala prejudecată a acesteia, epistemologia, prejudecata, este creată, pe de o parte > și nte ntsiomgr despre băi despre st și conștiință pe subiect, pe de altă parte, este vorba despre scaun-și-r despre în k si constiinta asupra subiectului 171). La Cohen, prima se desăvârșește în jocul permanent al activității cunoașterii pure cu „conținuturile” sale, a doua - în expulzarea psihologiei din sfera științei.* și în atribuirea unei zone „subiective” "Obiectivul", care este accesibil cercetării, nu este deja pentru că /; însuși obiectivul, obiectul! Și de parcă ar exista ocazia de a cunoaște cumva" acest "subiectiv", fără a-l face același obiect!
Prejudecata psihologică de bază a lui Cohen și, în general, întreaga sa fundamentare psihologică a filosofiei duc, în cele din urmă, la operațiuni complet imposibile, chiar absurde, asupra psihologiei. Alungat din tărâmul transcendental, se arată ici și colo, năucind complet pe oricine se gândește la această parte a doctrinei coheniene. În sfera acestei filozofii, nu se poate elibera în niciun fel de psihologie, întrucât această filosofie, deși transcendentală în sarcinile ei, este psihologică în principii.
D) Prin urmare, în al patrulea rând, motivul psihologic pătrunde și într-una dintre premisele logice principale ale filosofiei lui Cohen, în premisa științei ca „fapt”. Într-adevăr, ceea ce este presupus aici de filozofie sub denumirea de știință nu este o educație transcendentală, ci o educație transcendental-psihologică. Sub forma științei se presupune faptul unei activități transcendentale de cunoaștere sau investigare; știința aici se dovedește a fi auto-dezvoltată, auto-născută; știința trăiește în procesul de identificare a categoriilor; știința este neterminată; știința este construcția unui obiect din conținut, este mișcare pură (72), chiar și matematică, este ființa (b), etc., etc. din ea. Schema psihologică principală de cunoaștere a pre

siglă.
este rotită aici în procesul dezvoltării cognitive (transcendentale). Se poate spune fără ezitare despre un astfel de „fapt” al științei că este un fapt psihologic; dar acest lucru subminează fundamental filosofia transcendentală a lui Cohen. Psihologismul introduce în el un moment de empirism care îi este fatal. Psihologismul îl trage înapoi de la înălțimile transcendentalismului pur la zonele joase ale pozitivismului și realismului „simplu”. Prin psihologism, își ipostaziază categoriile individuale ca bază a întregului transcendental™ pur, așa cum este cazul categoriilor de mișcare și dezvoltare.
Sau.
Am văzut care este principalul avantaj și principalul dezavantaj al gândirii filozofice a lui Cohen. Ca oricare dintre acei gânditori ale căror sprâncene poartă trăsătura clasicismului, Cohen poartă în gândirea sa un progres enorm în filosofare și neajunsuri nu mai puțin enorme. Este suficient să ne amintim ceea ce am avut de notat mai sus în legătură cu Kant și Hegel. În Kant l-am găsit pe marele întemeietor al filosofiei în general, creatorul metodei și subiectului acesteia,

creatorul transcendentalismului. Dar am văzut și acele haine dogmatice în care a trăit transcendentalismul lui Kant. În persoana lui Hegel am recunoscut o nouă iluminare, un nou progres în conștiința transcendentalului, eliberarea lui de rămășițele dogmatice ale lui Kant. Dar aceasta a fost însoțită de o altă extremă, un dogmatism de alt fel: transcendentalul era îmbrăcat în haina formalismului dialectic. Cohen a mutat și mai departe problema construirii unei filosofii transcendentale: după ce a asimilat tendința monistă a lui Hegel, l-a întors lui Kant, l-a întors la știință. Dar nici de această dată transcendentalismul nu a putut încă să stea pe picioarele lui: combinația dintre Hegel și Kant a avut loc într-o atmosferă de speculație psihologică.

Ca succesor al preceptelor lui Kant, Hermann Cohen se numără printre liderii gândirii filozofice. Căci în ea se află știința filozofică, adică transcendentalismul filozofic își găsește noul „stăpân” și noul „lucrător”. În ea, ca într-un focus, converg cele mai bune două gânduri ale filosofiei contemporane; cuprinde toate principalele realizări ale gândirii filozofice din timpul nostru. Chiar și principalul său neajuns, psihologismul său, este semnificativ pentru tot timpul nostru. Din mâinile metafizicii dogmatice și formaliste

În dialectica dialecticii, adevărata idee filosofică a căzut în cele din urmă în mâinile psihologismului, care în forma sa pur inconștientă a fost adevărata cauză a tuturor vicisitudinilor transcendentalismului și, prin urmare, a etapelor sale „metafizice” și „dialectice”. Clarificarea pe care a primit-o psihologismul în fața sistemului cohenian este un uriaș pas înainte și, în același timp, cea mai importantă garanție că timpul nu este departe pentru eliberarea completă a filozofiei transcendentale de toate formele de aservire a acesteia.

Această filozofie a fost întotdeauna înrobită de ea, de psihologism. Dar, luând forme străine de esența sa, psihologismul era evaziv în existența sa. Sistemul lui Hegel este cel mai bun exemplu. Acum, însă, când psihologismul a apărut, a format în mod clar baza transcendentalismului, este nevoie de un efort relativ mic pentru a elibera complet filosofia transcendentală de el. Această abordare a obiectivului principal al transcendentalismului o datorăm deficiențelor gândirii lui Cohen. De ce să nu numim aceste neajunsuri grozave din punct de vedere filozofic! Cum să nu sărbătorim, chiar și în această atitudine „negativă”, progresul filozofic făcut de filosofia lui Cohen! Timpul nostru se află în întregime în urma luptei disperate purtate de filozofie și psihologism. Și ca cea mai bună expresie a acestei lupte, „Sistemul de filozofie” al lui Cohen ne servește drept cel mai bun indice al sarcinilor viitorului.

Prin Kant, Hegel și Cohen, trebuie să trecem prin școala transcendentalismului filozofic, să găsim în ei un criteriu de evaluare a tuturor celorlalte încercări și aspirații filosofice și, odată cu ele, să pornim pe un drum mai departe, trasat de propria mână.

Și așa cum ultimul progres al transcendentalismului a fost cumpărat cu prețul unei serii întregi de demisii, cu prețul sloganului: „Înapoi la Kant”, așa acum ne putem spune cu îndrăzneală, după ce ne-am întors deja la Kant și l-am trecut pe lângă el. prin Hegel: „Înainte împreună cu Cohen!”

NOTE.

i) Multe observații despre Cohen și interpretarea lui despre Kant pot fi găsite în Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunñ I-II al lui Vaihmger (1881-1892). Laas se ocupă de el în detaliu în Idealis-mus und Positivismus III (1884) s. 417 și urm. Alte critici la adresa lui Cohen pot fi găsite în cartea lui Nelson Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem (1908) și în articolele sale din cAbhandlungen der Fries'schen

siglă.

Schule. Neue Folge. I (1906), y lerusalem'a in Der kritische Idealismus und die reine Logik (1905) s. 80 urm., y Elsenhans în „Fries und Kant” II (1905) s. 122 f., 139 f., y Kuntze: Die kritische Lehre von der Objectivitât (1906) s. 250 urm.

Următoarele lucrări îi sunt dedicate special lui Cohen: Lindheimer: Bei-trăge zur Geschichte und Kritik der neukantischen Philosophie. Erste Reihe: Hermann Cohen (1900). Staudinger. Cohens Logik der reinen Erkenntnis und die Logik der Wahrnehmung în Kantstudien VIII (1903). Tocco: L'idealismo critico del Cohen (1887). Cesca: L'idealismo critico del Cohen (1886). Nelson – trecerea în revistă a logicii lui Cohen în Gõtting. Anzeig. 1905. Vorlander: Geschichte der Philosophie II (1903) s. 461 și urm.

Trebuie doar să fii surprins că nu există nici măcar o mențiune a lui Cohen în lucrări precum Riehl. Der philosophische Kritizismus 2 aufl. I (1908), Benno Erdmann. Logic 2 aufl. I (1907), Wundt. System der Philosophie 3 aufl. I-II (1907).

2) Lucrarea voluminoasă a lui Savalskago despre Cohen (Fundamentals of the Philosophy of Law in Scientific Idealism, I. 1908) este impregnată de un fel de spirit naiv de închinare și, în acest sens, a evocat pe bună dreptate o asemenea recenzie precum prof. Novgorodtsev (vezi Vopr. Phil. and Psychol., cartea 99). Articol de prof. carte. E. Trubetskoy (ibid., cartea 97), scrisă cu un scop clar politic, este interesant în măsura în care atinge probleme care, după cum vom vedea mai jos, se referă la golurile reale din sistemul cohenian. Din păcate însă, critica prof. Trubetskoy nu este atât de fundamentat încât Cohen să nu aibă în stoc suficiente argumente justificative. Pentru a nu fi neîntemeiate, să semnalăm următoarele două reproșuri făcute de Prince. Trubetskoy către Cohen: 1) Cohen nu și-a îndeplinit datoria de bază și elementară *, nu a dat o definiție a dreptului în etica sa (142 fl) - Dar este posibil să definim dreptul ca subiect al filosofiei? Este posibil să definim știința ca subiect al logicii? Este posibil să se definească materia de matematică, mecanică etc.? Credem că în ultimii 50 de ani această întrebare a fost suficient de clarificată în literatura filozofică pentru a răspunde cu un „nu”. Ele pot fi doar găsite, subliniate, descrise. Și acest lucru este făcut de Cohen în raport cu legea într-un mod exhaustiv. Că, în același timp, Cohen nu acordă nicio atenție existenței diverselor încercări de definire a dreptului, aceasta afectează doar consistența gândirii sale: nu este interesat să încerce să înțeleagă dreptul din puncte de vedere „străine” lui, care singur poate provoca astfel de încercări de a determina. El găsește legea drept „primatul transcendental”. Este suficient pentru el. Acesta este tot ceea ce își poate dori o filozofie independentă. 2) Întrucât „etica voinței pure” nu are nimic de-a face cu omul, atunci omul nu are nimic de-a face cu el. – Acest argument dezvăluie imediat* inconsecvența lui la următoarea paralelă: din moment ce matematica, mecanica, fizica, chimia, cristalografia, botanică etc. e. nu contează pentru o persoană, apoi pentru o persoană

nimic de-a face cu ei. Pentru a infirma credibilitatea acestei paralele, este necesar să se demonstreze că etica trebuie să fie ceva mai mult pentru o persoană decât orice altă știință (mecanică, fizică etc.).
3) Prin aceasta înțelegem următoarele lucrări ale lui Cohen: Teoria platoniciană a ideilor, dezvoltată psihologic въ Journal for Võlkerpsy citologie and lingvistics. IV (1866); Concepții mitologice despre Dumnezeu și suflet, тамъ же V (1868), VI (1869); Imaginația poetică și mecanismul conștiinței (1869); teoria ideilor și matematicii a lui Platon; Conceptele sistematice din scrierile precritice ale lui Kant în funcție de relația lor cu idealismul critic; Teoria experienței a lui Kant -1 ed. (1871); a 2-a ed. (1885); Fundamentul eticii lui Kant (1877); Fundamentul esteticii lui Kant (1889); A influenței lui Kant asupra culturii germane (1883); Immanuel Kant (1904); Introducere cu addendum critic въ Istoria materialismului lui Lande f. ed. Vol. II (1902); Religie și morală (1907); Comentariu la Critica rațiunii pure a lui Immanuel Kant (1907); System of Philosophy: I Logic of Pure Knowledge (1902); Pure Will Ethics ediția a II-a. (1907); Principiul metodei infinitezimale (1883).
*) Benedetto Croce: Filosofia dello sprito: IL Logica come scienza del concetto puro 2 (1909) p. 338, 323-343.
5) Kant: Critica rațiunii. B. 25, 73, 80, 90, 92, 107, 113, 174, 505. Prolegomene § 5; Vaihinger: Comentariu asupra criticii rațiunii lui Kant: I (1881) pp. 450-484.
6) Întreaga pVerke a lui Kant (ediția Academiei din Berlin) X: Corespondența lui Kant, vezi 94.
Ί) Critica rațiunii: A. X, Vaihinger: Commentar Is. 322 și urm., 408; Cantoni: Em. Kant, filosofia teoretica2 (1907) p. 102 ss
8) critică. dr motiv: B. 38, 159; V aihinger: Commentar: II (1892) vezi (151-156.
θ) Critică dr VB 40 f, 116-129.
10) Cohen: Logica vezi 57 f, 507 f; Etica voinței pure 2 p. 65; Comentariu p. 53; Despre influența lui Kant asupra culturii germane, vezi 7; Principiul metodei infinitezimale vezi 5, 119, 127; Teoria experienței lui Kant 2 p. 67 și urm., 373 f, 577 f, 580; Justificarea esteticii lui Kant vezi 104 f, 190; În discursul lui Kant, vezi 12; Introducere cu addendum critic cm. Dor. Istoria materialismului 7 I. p. 442 urm., 474 urm.
11) Cohen: Th. al lui Kant. solicitat 2 s. .150, 577-584; limita lui Kant adică estetic vezi 101 urm; Logica p. 19-21, 508 f. '
12) Cohen: Th. al lui Kant. solicitat 2 p. 134, 142, 177, 584 f; Logică. p. 17, 317 f.
13) Cohen: Kants. Th. solicitat 2 p. 74 f, 134 f, 200 —209, 250 f; a lui Kant limitat adică estetic p. 147 urm.
1*) Cohen: Ks. Th. solicitat 2 p. 76 f, 209 ff, 250 f, 259, 580 ff.
15) Cohen: Ks. Th. d. Erf. 2 s. 66 urm., 150 urm., 214 urm., 251 urm., 580 urm., Ks. Begr. d. Aesth. s. 103 și urm., 344 f; Logică. s. 508.
ιθ) Cohen: Logica s·. 20, 25 și urm., 28 și urm., 43, 48 și urm., 58 și urm., 75 și urm., 102, 210, 421; Etica 2 s. 39, 105 și urm., 129 și urm., 191,
^ψχΠ) Cohen: Logica p. 57 f, 510; Einleitung cu crit. Nachtr. s. 474—507. Логосъ.

.1S) Jacobi: Sandy. Lucrări, II p. 445.
19) Acest lucru se vede mai ales în Transcendental Analytics, ediția a doua, cf. B. 302 ani., 305 ani., 346; și, de asemenea: 126, 522-523, 604, 698, 705, 710. Dacă comparăm aceste pasaje cu celebra afirmație a lui Kant: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschanung heisst Erscheinung”, atunci corectitudinea „sistematică” a interpretării lui Kant lui Cohen. în sine ѣ performează deosebit de ascuțit din punct de vedere sistematic, prin urmare, Cohen are dreptate când spune: „Es ist so-nach. ganz verkehrt und verirrt, wenn man fabelt, Kant habe Ding an sich angenommen oder nicht angenommen” (Ks. Begr. d. Aesth. S. 104). Dar, din punct de vedere „sistematic”, Fichte are dreptate și atunci când îl numește „Dreiviertelkopf” pe Kant „istoric”, întrucât istoric Kant a fost fără îndoială un gnostic, în ciuda ideilor sale pur transcendentale, și a recunoscut existența unui lucru în sine, ca o ființă de altă lume (cf. Vaihinger: Commentar II p. 35-57). În adorarea acestui aspect al doctrinei kantiene a cunoașterii constă principalul neajuns al lucrării despre Kant Riel (vezi Der Philosophische Kritizismus: 1 aufl. I (1874) s3 423-439; 2 aufl. (1908) s. pe de o parte , „istoric” incorectă, iar pe de altă parte, „sistematic” nepotrivită studiului ideilor lui Kant.
20) Cohen: Ks. Th. solicitat 2 p. 107 urm., 150 urm., 165, 173, 483 – 493; 1 ed. (1871) p.56; Imaginația poetică p. 30 f, 49 și urm; Idei mitologice vezi 419 și urm.; Principiul metodei infinitezimale vezi 152 și urm.; Logica p. 319-426.
21) Critica ratiunii. B. 304: „Gândirea este acțiunea de a raporta o percepție dată la un obiect”. CP Natorp: Cantitate și calitate în concept, judecată și cunoaștere obiectivă въ Philosophische 'Monatshefte XVΠ (1891) s. 2 f, 14 f, 131 ff, 150 f, 142-146, 149, 151 ff.
22) Molid: Sarntl. Lucrările I. 19, 482 f, 486 f.
23) Kant: critică. dr motiv. B. 304, 346, 522f, 709–710,
21) Cohen: Ks. Th. solicitat 2500, 501-526; Ks. adică estetic p. 104 f. 118-127.
25) Cohen: Ks. adică Etica (1877) p. 60 și urm.
26) Cohen: Ks. Th. solicitat 2 p. 501-574; Ks. adică estetic pp. 112-127.
27) Cohen: Logic, p. 25f, 48f.
28) Cohen: Ks. adică Etica vezi 60 ff; cp. v. Leclair: Realismul știința naturală modernă (1879) p. 9, 109, 187, 205 f, 215; Hegel: Encyclo-pădie der philos.Wissenschaften 3 §§ 44 124 ff; stiinta logicii
sm. Sarntl. Lucrări IV p. 125 și urm.
29) Cohen: Logic pp. 268-348.
30) Înainte de Hegel, Maimon era deja pe drumul cel bun (cp. Transcendentalphilosophie 161 urm.); Fichte, deși a negat orice posibilitate a unui obiect „dat” și „afectant”, nu a făcut față complet acestei probleme datorită „subiectivismului său metafizic”.
h) Kritik d. Vernunft. B. 120 f, 198, 198 f, 202 urm.

32) Cohen: Ks. th. d. eri. 2 s. 80-238, 406-422, 256; Ks. Begr. d? Aesth. s. 106 și urm., 111f.
33) Cohen: Logik. s. 10 și urm., 23 și urm., 67, 128f, 276, 501.
34) Cohen: Logica. s. 125-133 și urm., 161-172.
35) Cohen: Logica. s. 28 și urm., 65-77, 499-520; Ethik. 2 s. 101f, 208ff.

3β) Cohen: Logica. s. 70f; cf. mai ales: Hartmann: Platos Logik des Seins (1909) s. 146 urm., 372 urm., în Philosophische Arbeiten herausg. von Cohen și Natorp. B. III.
37) Cohen: LogiH s. 69.
38) Kritik dr Vemunft. B. 207 și urm.
39) Deja despre Giordano Bruno cp. Cassirer: Das Erkenntnissprobleni I (1907) s. 361 și urm.; cp. Russell: Essai sur les fondements de la geométrie (1901) p. 242 s.
4°) Cohen: Das Princip der Jnfinitesimal method s. 13 și urm., 124-162; Ks. th. d. Erf. 2 s. 422-438.
41) Cohen: Logic s. 102 și urm.; cm. 102-176.
42) Critica rațiunii. B. 265 - 287; Cohen: Ks. Th. d. solicitat 2 p. 473-499.
43) Cohen: Logic pp. 348--498.
w) Kant: Critica judecății §§ 62 și urm., 75 și urm.; sm. также: Despre filozofie în general, въ Ediția lui Kirchmann B. V 150 urm.
45) Windelband: History of modern philosophy 3 (1904) II p. 147 urm; Im. Kant și concepția sa despre lume. Cuvântare (1904) p. 22 urm.
46) Cohen: Ks. Th. solicitat 2 p. 508 urm., 551 urm.; sm. вообще p. 500—574; Ks. adică estetic p. 113-127; CM. Stadler: Kants Teleologie (1874) p. 82 și urm., 111-151.
4?) Cohen: Logic, 267-348.
48) Hegel: Encyklopâdie d. Phil. Științe 3 §§ 15, 181, 189; Croce: Filosofia dello spirito: II Logica 2 (1909) p. 55, 59, 335, 370; III Filosofia practicii (1900) p. 209; Ce este viu și ce este mort în filosofia lui Hegel (1907) p. 108.
49) Cohen: Ks. Th. d. Erf. 2 s. 153—157.172—186; Ks. definiție d. Aesth. 360 urm. s0) Cohen: Logica p. 49.
51) Cohen ib. pp. 48.
32) Cohen: K. Th. d. Erf. 2 s. 239 - 256; Ks. definiție d. Eth. (1877) pp. 57f; Stadler: Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheory (1876) p. 54 urm., 141 urm.
53) Cohen: Logica p. 41-64.
54) Cohen: ibid. pp. 25f, 48f, 56; cp. Kant: Critica rațiunii. B. 130 și urm.
55) Cohen: Logica p. 41-64, 499-520.
56) Critica rațiunii. B. 103 ff, 179 ff, 151 ff; A. 119 urm.
57) Fichte: Baza întregii teorii a științei ediția a 2-a. (1802) p. 182 urm.
58) Cohen: Logic p. 16-34, 41-74, 499 urm.
59) Hegel: Encyklopadie d. Ph. Științe 3 §§ 1-18 (introducere), §§ 19-25, 163 și urm. Știința logicii cm. toate Lucrări III p. 26-48, V p. 5-65.

ю) Hegel: Enciclopedia d. Ph. Științe 3 §§ 86-88; știință d. Logica ib. III p. 71-111; cp. Hartmann: Logica ființei a lui Platon (1909) p. 161 și urm.
61) Hegel: Enciclopedia 3 §§ 160 - 244, știință d. Logic ib. V pp. 5-65, 236-353.
62) Hegel: Wissenschaft d. logică. ib. III. 77-111.
63) Cohen: Logik. s. 16-19, 28-34, 41-64, 499 și urm.
6*) În acest fel, Hegel este curățat de acel defect fundamental de care vrea și Croce să-l curețe. Dacă Croce crede că el a fost primul care a exprimat această opinie, atunci aceasta dezvăluie doar nefamiliaritatea

sa cu „Logica” lui Cohen (vezi Croce: Ciò che è vìvo è ciò che é morto della filosofía di Hegel (1907) p. 195 ss).
65) Hegel: Wissenschaft d. Logica 2ib. Sau s. 26-48; Encyklopãdie 3 §§ 1-18, §§ 245-251.
66) Cohen: Logic pp. 1-64, 499-520; Ks. Th. d. solicitat 2 p. 66 urm., 577 urm. Cohen: Etica 2 p. 28 f, 94 urm., 130, 142, 154; Logica vezi 5 f, 16 ff, 28 ff,
48 și urm., 87, 128, 201f, 245, 275, 340f, 366, 368, 499-520.
63) Cohen: Logic p. 501; cp. Hegel: Știința d. Logic2 ib IH p. 35 și urm.
6θ) Hegel: Encyklopadie d. Ph. Științe 3 §§ 253-376, 388-412, 440-482. Cohen: Ks. Th. d. solicitat 2 p. 575-616; Ks. adică estetic p. 92 - 143 342 f; Introducere cu kr. Addendum p. 474-507.
΄H) Hegel: Encyklopadie d. Ph. Științe 3 §§ 142-159; știință d. Logică. ibid. IV p. 184-243.
тa) Cohen: Logica. p. 349-499.
Hegel: Enciclopedia Ph. Ştiinţă. 3 Prefață la ediția a II-a, §§ 61-78, 503-577.
Cohen: Ks. Begr. d. Aesth. s. 147 urm., 173 urm., 190 urm., 222 urm., 240 urm., 342 urm.; Logica, s. 34-41, 366 și urm., 512-520; Ethik, s. 2 1-200.
7J) Cohen: Logic s. 218, 257, 426, 517f; Ethik, 2 sec. 1-82, 223 urm.
76) Acuzația de panmetodism adusă lui Cohen de prof. carte. E. Trubetskoy, ar putea fi de valoare doar în cazul în care, împreună cu el, s-ar fi dat o evaluare a momentelor de natură opusă, care se regăsesc și în Etică.
Riehl: Der philosophische Kritìzismus II Th. 1. (1879) s. 220, Th. 2 (1887) s. 1-21.
Riehl: ibid II. th. 1 s. 26-78, 187-218; th. 2 s. 22-70, 128-176.
Riehl: ibid. th. 1.s. 26 - 78; th. 2. s. 128 - 176; cp. Rehmke: Die Welt als Wahrnehmung und Begriff (1880) s. 34 f; Michaltschew: Philosophische Studien (1909) s. 210; Gõring: System der kritischen Philosophie I (1874) s. 251, II (1875) s. 5; Cesca: Filosofìa dell azione (1907) p. 174.
80) Riehl: Der phil. Criticism II Th. 1.s. 16f, 224ff.
S1) Cumva are același loc în Erdmann (Axiome der Geometrie 1877. s. 12-89), Helmholtz (vezi Thatsachen der Wahrnehmung 1879), Kirchmann (vezi Ueber das Princip des Realismus 1875).
82) Cohen: Ks. Begr. d. Aesth. s. 381.

83) Cohen: Logic s. 511.
84) Cohen: Ks. Th. solicitat 2 p. 134 f; Ks. adică estetic 103 f# 106, 165 356. Logica vezi 216; cp. Laas, Analogiile experienței ale lui Kant (1876) p. 76, 164; 230f, 302; Idealism și pozitivism I (1879) p. 183, II (1882) p. 78, III (1884) p. 48, 135, 415, 423, 452, 473, 549, 560, 598, 632, 642, 646, 646 , 687, Schuppe: Logica epistemologică (1878) p. 26-102, 241 fi; Schiţă de epistemologie şi logică (1894) p. 1-34; Conceptul și limitele psihologiei въ Jurnal pentru filozofie imanentă I (1895) p. 37 - 76; Sistemul științelor și cel al ființelor ibid. III (4898) p. 71 urm.
s») Lasa. Ks. analogii d. Experiența vezi 89 f, 112, 121 f; Idealism și pozitivism: I pp. 154 și urm., 183, 228 f; II 85, 168; III p. 5, 15, 54, 88, 243, 438 fi; 516 urm., 674 urm., 451 urm.; Rehmke: The World as Perception and Concept pp. 235-275, Michaltschew: Philosophical Studies pp. 535-554; Riehl: Der phil Criticism IL Th. 1 p. 26-78; Th. 2 p. 128

-176; Goring: System of Critical Philosophy I pp. 266-277, 314; II p. 5, 35, 251-283; Rey: La philosophie modern (1908) p. 325 — 369; Enriquez: Problemi della scienza (1906) p. 81-151; Ardigo: Opera Filosofiche V 2 (1900) p. 47-55, 423 și urm., 474, 535-553; VI 2 (1907) p. 233, 242 sg.; VII p. 36

86) Cohen: Ks. Th. solicitat 2 p. 134 f. cp. Natorp, Despre justificarea obiectivă și subiectivă a cunoașterii въ Philos. Reviste lunare XXIII (1887) p. 277-278, 280 f; Despre disputa dintre empirism și critică въ Arhiva pentru filosofia sistemică V (1899) p. 185 și urm.

87) Schuppe: Logica epistemologică, vezi 60 ff, 69 ff, 63-183; 221 459, 590, 554-608, 634, 660; Schița de cunoștințe Th. şi Logica vezi 1-34 37 f, 66 f, 146 ff, 164-181; Conceptul și limitele psihologiei въ Jurnal. în. Filosofie I 44ff; sistemul științelor și cel al ființelor ib. III 71 și urm; Despre psihologism și despre caracterul j^form al logicii въ Arhiv f. Systh. Filosofia VII (1901) p. 1 - 22; cp: Schubert-Soldern: Fundamentele unei teorii a cunoașterii (1884) sl-29, 65 ff, 160 ff, 337 ff.

88) Cohen: Logic pp. 1-64.

89) Couture: The Logic and Contemporary Philosophy въ Review of Metaphysics and Morals XIV (1906) p. 318—541; Al infinitului matematic (1896) p. V ss, 505 ss.

90) Couturat: Principiile matematicii (1905) p. 1—43, 214 p.,. 303 ss; Russell: Principiile matematicii I (1903) p. 3—32, 101 p., 501 p.; Denumire: Columbia (1881) p. 1—149, 554—713; Riehl: Filosoful. Critica II Th. 1. s. 219 și urm.; Enriquez: Problema științei (1906) p. 153—203.

θί) Russell: Principiile matematicii I p. 9. 106, 429; Riehl: ibid. al II-lea Th. 1. s. 226.

92) Russell: Eseuri despre fundamentele geometriei (1901) p. 257 s.; Teoria complexelor și ipotezelor lui Meinong въ Mind XIII (1904) p. 354; Cesca: The Philosophy of Azione (1907) p. 177 f.

93) Nimeni nu a dat o respingere mai bună formalismului decât Schuppe în minunata sa „Erkenntnistheoretische Logik” vezi s¿102-14.ff254 352; ■<xp. Vezi și: Croce: Logica 2 p. 75-102.

246

siglă,

Cohen: Logic s. 501.

ss) Cohen: Ks. th. d. Erf. 2 s. 605 și urm.

9θ) Windelband: Prãludien 2 (1903) p. 249-321; Rickert: Gegenctand der Erkenntnis 3 (1904) s. 159 și urm., 228 și urm; Cohn: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens (1908) s. 423-505; Münsterberg: Philosophie der Werthe (1908) s. 1-79, 437-481, Vanisco: I massimi problemi (1910) p. 1-26, 105-147.

97) Münsterberg: Filosofie d. Valori: vezi VI, 60 ff, 437 ff; Cohn: premise și obiective d. cogniție vezi 425 și urm.; Rickert; Limitele formării conceptelor științifice (1902) p. 674 - 743; Două căi ale epistemologiei въ Emisiunea Kantstudien XIV (1909). 2.

98) Munsterberg: Philos, d. Valori pp. 83-185; Rickert: obiect d. Cunoașterea 2 p. 166-228; limitele științelor naturii conceptualizare. p. 600-743.

9θ) Munsterberg: Philos, d. Valori pp. 60-79; Rickert: Limite d. n, terminologie vezi 674 ff; obiect, d. detectare pp. 74-158.

юо) Rickert: Obiect. adică Cunoașterea p. 166 și urm.

ιθ1) Münsterberg: Filosofie d. Werthe p. 11 f.

Ю2) Maier: Psihologia gândirii emoţionale (1908) vezi 46, 666, 801; cp. Laas: Idealism and Positivism II, pp. 122, 172, 258.

yuz) Cohen: Logik s. 499-520; Ks. th. d. Erf. 2 s. 578-616; Einleitung m. kr. Nachtrag s. 439-454, 483 și urm.
m) cm. Husserl: Logische Untersuchungen I (1900) s. 50 - 227; Schuppe: Zum Psychologismus in Archiv f. systh. Filosofia VII s. 1-22; Hofleur: Sindwir Psychologisten? în Atti del V Congresso inter. n. di Psychologia (1906) 322 urm; Schmidt: Grundzüge der Konstitutiven Erfahrugs-philosophie (1901)s. 7-97; Michaltschew: Philosopische Studien s. 23 și urm., 99; Levi: Lo psicologismo logico in Cultura filosotica III p. 3-4; în rusă, vezi Lanz: Husserl and the psychologists of our days in Vopr. Philos. și Ps. carte. 98 și articolul nostru: Critica teoriei cunoașterii lui Rickert ibid. Carte. 93.
J5) Kant: Kg. dr Vernunft. A. 98-110.
106) Kant. ib. B 103-104, A 120-123.
107) Kant: ibid., A 103 și urm.; B 104, 129 și urm.
108) Kant: Ibid. B. 33 ff, 74 ff, 128 Anni., 120 ff, 131-139.
109) Kant: în B. 137 nota, 151-154, 176-187, 202 nota, 161 nota, 118 f, 130.
11°) Hegel: Enciclopedia 3 §§ 86-111; știință d. Logica 2 ib. III59-468.
ni) Hegel: Enciclopedia 3 §§ 1-18, 213-244; știință d. Logica 2 ib. III 26-48, V 236-353.
112) Hegel: Enciclopedia 3 §§ 553-577.
113) Idei mitologice vezi 420 și urm.
il*) Cohen: Imaginația poetică pp. 50-51 și urm.
115) Cohen: Ks. Bgr. adică estetic 155 și urm., 392; cp. Etica, 2 p. 156 f, 195 f.
116) Densa. Fantezie p. 51.
117) Cohen: Ks. Th. solicitat 2 p. 305.
118) Cohen: ibid. 307; cp. Natorp: Despre justificarea obiectivă și subiectivă a cunoașterii въ Philosophische Monatshefte XXIII (1887) s. 257-286.

Stadler: Principiile „epistemologiei pure 1876) vezi 40 ff, 96 ff; Teleologie a lui Kant (1874) p. 1-20; Lasswitz: Teoria lui Kant despre idealitatea spațiului și spațiului (1883) pp. 87-102, 168-190; Kinkel: Contributions to the Criticism of Knowledge (1900) p. 1 - 58; cp. Scară: concept și limite d. Psihologie въ Zeitschr f. im. Filosofia I. 37-76.
и») Cohen. Ks. Th. d. solicitat 2s 308.
12°) Logica s. 28 dacă, 65 și urm. „Indessen ist dies ja die allgemeine Losuiag unse-rer Logik, überall das erste Etwas aus seinem Ursprung herzuleiten. Die Psychologie fügt sich so nur der fundamentalen Methode der Logik. (Ethik*s. 156). Și Cohen vrea să ne asigure de acest lucru în prezența acelor teorii psihologice care au stat „istoric" la baza logicii sale! Într-adevăr, este util pentru înțelegerea sistemului unui gânditor dat să se familiarizeze cu istoria sa psihică mentală, așa cum recomandă însuși Cohen (cf. Die platonische Ideenlehre psychologisch ent-wickelt s. 403 și urm.). De ce el singur uită de asta când începe să vorbească despre sine? cf. Vezi și: Logic s. 20.
121) Cohen: Ks. Th. solicitat 2 p. 80-238.
122) Cohen: Logic p. 149-178; особ. 116 și urm., 168 și urm.
123) Cohen: Ks. Th. solicitat 2 p. 328-348, 368-405, 448-466, 259-314.
124) Cohen: Logic p. 218-257; особ. 246 și urm., 274.
123) Cohen: Ks. Th. Erf.2s. 328-348.

126) Cohen: Logic 25 ff, 48 ff, 56, 75 ff, 87, 231, 273 ff, 278 ff, 499 ff.
12") Cohen: Poetul. Fantezie pp. 11, 43, 47, 63, 68, 78, 81; Ks. Th. d. Erf. 1 ed. pp. 164-165.
128) Cohen: Platonul. Doctrina Ideinului vezi 412.
129) Cohen: Idei mitologice vezi 398 și urm.; Poeţii. Imaginație. vezi prefaţă, 78 şi urm.
13°) Cohen: Ks. Th. d. solicitat 2 p. 345 (1 ed. p. 161), 134 (1 ed. 36), 293 f il ed. 124), 296 (1 ed. 125), 300, 315, 328, 583; Ks. adică Etica p. 265; Principiul, i. Metoda inferioară vezi 149.
131) Cohen: Ks. Th. solicitat 2 198 f, 203 ff, 250 ff; Ks. adică estetic p. 150, 154 f, 162 f, 219, 233, 244 urm.
132) Cohen: Ks. adică estetic 147; cp. Mûnsterberg: Filosofie d. Valori vezi 11; Dieltey: Idei despre o psihologie descriptivă și de disecție въ proceduri d. revizuire Acad. 1894; Husserl: Logisthe investigations II pp. 3-22, 324 ff, 536 ff; Lipps: Calea psihologiei въ Atti del V Congresso intern, di Psychologia p. 57-70.
133) Cohen: Principiul. Inf.—Metode.5, 156; Logica vezi 404.
134) Cohen: Ks. limitat adică estetic vezi 103ff, 249 f, 183, 334; Ks.Begr.d.
Eth. p. 256 Ks. Th. solicitat 2 p. 315 urm.
135) Cohen, ibid. vezi 71ff, 200ff; Ks. BdAesth.s. 148 f, 182; logica. 15f, 20f, 369, 403, 509f, 519f; Etica 2 p.10 f, 28f, 99 f, 103,110, 156,
327, 340, 637; cp. Natorp. Introducere în psihologie (1888) 88-129; Despre justificarea obiectivă și subiectivă a cunoașterii въ Philos. lunar XXII; p. 257 urm.; Cu privire la întrebările preliminare ale psihologiei ibid. XXIX p. 581-613; Psihologie generală (1904) p. 3 și urm.

136) Cohen: Ks. Th. dr. solicitat 2 p. 345, 328.
137) Cohen: ibid. pp. 315-327, 575-616.
138) Cohen: Ibid. p. 328-348.
139) Cohen: ibid. s. 307, 313, 317, 415, 432; Ks. B. d. Aesth. s. 106, 344; Die dicht. Fantasie s. 51 și urm.; Mythol Vorstellungen 420 f, 429, Logik s. 421.
140) Cohen: Logic s.*58, 510; Ks. B. d. Aesth. 190; Ks. B. d. Erf. 2 s. 373f, 577.
141) Cohen: Logic s. 509 f.
142) Dar, desigur, nu în același mod în care au făcut-o Hegel și Cohen, în care, în plus, conștiința joacă și rolul principal filozofic principal. Vezi Hegel: Encyklopâdie §§ 413-439; Phanomenologie des geistes (Lassons Ausgabe 1907) s. 3-24, 507, 521; Cohen: Logic s. 363 și urm.
143) A se vedea „Hotărârile de modalitate” în Logik s. 349 și urm.
iii) Cohen: Logic s. 370 și urm., 347.
145) Cohen: Logica vezi 201, 231, 368 și urm., 410.
146) Cohen: Ks. Th. solicitat 2 p. 422 — 438, особ. 432f, 486f, 549; principiul d. Inf. — Methode p. 26, 152 — 162; Ks. B. d. estetic p. 109; Logica vezi 116, 375 ff, 401, 404 ff.
147) Logica vezi 421 f.
148) Cohen: Logica vezi 310, 317, 342 ff, 370 ff, 400 ff.
149) Cohen: ibid. p. 14, 27, 69, 404 f, 406 f; cp. Ks. Th. d. solicitat 2 p. 483-493; Prințul D. Inf.—Méthode vezi 152 și urm.
130) Cohen: Logica. p. 510.

151) Lasa: Idealism and Posiuvism III, vezi 436, 481, 516, 640, 361; Câteva observații despre filozofia transsendentală въ tratate de la Strasbourg p. 80 f.
152) Cohen: Logica vezi 392, 364 ff, 402, 406 f; Ks. Th. d. Erf.2 p. 207 f; Printul adică Metoda de informare vezi 20 f, 152 ff.
133) Cohen: Logica vezi 36 f, 39, 218, 257, 368, 426 f, 517 f; etica 2s; 65f, 239.
154) Cohen: Ks. adică estetic p. 154 urm., 240 urm. Etica 2 p. 83-200; Poeţii. imaginație p. 49 și urm; Natorp: Introducere în psihologie p. 126 f; Cu privire la întrebările preliminare ale psihologiei въ Philos. lunar XXIX p. 585 și urm., Psihologie generală (1904); cp. Riehl: Der philos.Critica II Th 2. pp 216 - 280. Schuppe: Logica epistemologică. p. 33, 94 f 247, 508, 524 și urm.
155) Cartea articolelor. Evg. Trubetskoy (Panmethodism in Ethics in Vopr. Phil. and Psych. Book 97), scris cu un scop clar polemic, în mod firesc nu poate oferi o evaluare corectă a evaluării principalelor sale motive transcendentale și, prin urmare, nu poate servi la clarificarea atât a esenței lui Cohen. filozofia și semnificația ei istorică.
136) Justificarea acestui lucru va fi sarcina unei lucrări speciale, pe care sperăm să o publicăm în curând.
137) Cohen: Logic s. 102-178; Einleitung m. kr. Nachtrag s. 474-507.
. 1W) Cohen: Ks. th. d. Erf. 2 s. 500-526, 551-574; Ks. B. d. Aesth. s. 113-127; Logica s. 267-348, esp. 275 și urm.

159) Cohen: Logic s. 277, 292; Einleitung m. kr. Nachtrag s. 474-507; Ks. th. d. Erf. 2 s. 413-438.
ιθθ) Cohen: Logic s. 36, 104 f, 269, 342 și urm., 370 f, 46 și urm.
161) Cohen spune „Míttel”, „Operationsmittel”, etc.
162) Cohen: Ks. th. d. Erf. 2s, 397, 415, 432.
163) Cohen: Logic s. 382.
164) Cohen: Logic s. 310, 318, 342 și urm., 370 urm.
16K) См. Lasa: Idealism și pozitivism II p. 1. 234, 239, 293, 355, 381, III p. 49 cp. De asemenea: Natorp: Socialpedagogik 2 (1904) §§ 5, 6; Rickert: subiect d. cunoaștere 2 202.
166) Cohen: Introducere cu addendum critic, vezi 455-473; Ks. Th. d. solicitat 2 p. 66-79; Ks. adică estetic adică 148, 182; sm. Natorp: Introducere în psihologie §§ δ—14; Münsterberg: Fundamentele psihologiei I (1900) s, 44-103.
ш) Cohen: Logica vezi 510; Etica p. 156; Ks. B. d. estetic p. 104; Ks, Th. solicitat 2 294 și urm., 580-584.
168) Cohen: Ks. Th. solicitat 2 p. 422 f, 486 urm. Principiul d. Inf.— Meth. p. 152 urm; Natorp: Introducere p. 11 și urm, Psihologie generală 3 urm; Paulsen: The Problem of Sensation I (1907) pp. 269 f, 328 ff, 338 ff в „Opere filozofice” I. 4.
169) Cm. Ardìgo: Operé V 2 p. 333-450; Laas: Idealismus n. Positivismus I 196, 216; II 146; III 50, 67, 452, 669, 684; Doring: Sistem d. crit. Filosofia I s. 153-169; Kaufmann: Immanente Philosophie I (1893) s. 35 și urm., 106 și urm., 121-128; Avenarius: Der menschliche Welbegri ff 2 (1905) s. 25-93.
n0) Cp. Meinong: Ueber die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens (1906) s. 109; Schuppe: Erkenntnisth. Logica s. 63 fi. Das System der Wissenschaften in Zeitschr. f. Sunt. Philos. III s. 71 și urm. Natorp: Allgem. Psihologie s. 3 f.
171) Cohen: Ks. th. d. Erf. 2 s, 207, 607 f; Das Princip d. Inf.—Metoda s. 20, Logic s. 168; Natorp: Einleitung s. 11 și urm.

) .-17?) Vezi raportul nostru: Was ist die trascendentale Methodè? la a 3-a internaţională Congresul de filosofie de la Heidelberg, publicat în Analele Congresului.
пз) Cohen: Logik s. 46, 342 și urm., 368; Ethik 2 s. 105 urm., 124 fl.
1Ή) Cohen: Logik s. 102.
17б) Cartea. Evg. Trubetskoy notează pe bună dreptate prezența în sistemul filozofiei lui Cohen a rămășițelor serioase de elirgirism. Dar în loc să interpreteze aceste rămășițe, în conformitate cu spiritul secular al aspirațiilor filozofice și cu însăși esența cunoașterii filosofice, ca pe o imperfecțiune a sistemului cohenian, și, în același timp, subliniind aspectele pozitive ale acestuia, încearcă cu o selecție abil de citate în general pentru a discredita filosofia lui Cohen, pentru a o da drept exemplu de scolastică „filosofică" modernă. O astfel de atitudine trecătoare față de gândirea lui Cohen ne amintește îngrozitor de acele remarci care au fost auzite cu o sută de ani în urmă despre Critica lui Kant de către Schulphilosophen.
Cohen: Ethik 2 s. 105 și următoarele, 124 și următoarele; Logik 46 f, 342 urm.

Despre starea actuală a filozofiei germane.
Obzor B. Yakovenko.
eu.

Oricine se întâlnește față în față cu literatura filozofică germană modernă, care nu posedă opinii deja elaborate în prealabil și nu este capabil să-i aplice standarde independente, va fi în primul rând impresionat de natura ei nesfârșită. diversitatea, inconsecvența tendințelor lor, multiplicitatea direcțiilor lor, diferența de răspunsuri. Astăzi există atâtea filosofii câte filozofi, fiecare filosof revendică o semnificație independentă, fiecare se consideră liderul unei „noui" și, în plus, singura direcție valoroasă. Filosofii germani din ziua de azi se socotesc unii cu alții doar în măsura în care își găsesc sprijinul unul altuia, același mod de a gândi. De critică reciprocă detaliată și pătrunzătoare nu se aude deloc: critica filozofică modernă, cu câteva excepții, alunecă cumva la suprafață și, fără a intra în detalii, tinde să termine treaba cu câteva observații *).
De aici se impune concluzia că filosofia modernă trece printr-o stare foarte periculoasă de colaps mental, se află într-o perioadă de un fel de degenerare filosofică. Și o astfel de concluzie ar fi destul de firească pentru o persoană care s-a cufundat cu capul înainte în varietatea nesfârșită a curentelor filozofice moderne și nu este în stare să stea la o oarecare distanță de filozofiile moderne pentru a privi ceea ce se întâmplă cu ochiul imparțial al unui contemporan,
*) Ca exemplu de critică atât de superficială, să subliniem următoarele. cărți: Ierusalim: Der kritische Idealismus und die reine Logik; Nelson: Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem (1908); Michaltschew: Philosophische Sïudien (1909).

dar cu privirea calmă și contemplativă a unui filozof care a stăpânit bine tradițiile filozofice mondiale și evaluează fiecare fenomen filosofic nu dintr-un punct de vedere arbitrar al unui moment dat, ci într-o anumită măsură sub specie aeternitàtis.
Și, într-adevăr, doar o privire superficială, neadâncită de pătrunderea în cursul istoric al dezvoltării filozofice, este capabilă să nu sesizeze acele trăsături comune de bază care caracterizează literatura filosofică germană modernă. Numai în absența completă a unei

perspective istorico-filosofice este posibil să se pronunțe o judecată dură cu privire la colapsul filosofic modern. De fapt, literatura de astăzi este o descendentă directă a celei de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. După ce a moștenit sarcini de la ea, ea se grupează în jurul rezoluției lor: toate curentele diverse își găsesc în aceasta cea mai bună unificare, cel mai profund sens.
Chiar și o trecere în revistă superficială a literaturii filosofice moderne dezvăluie o anumită unitate de interese: centrul eforturilor filozofice actuale este zona logicii și a teoriei cunoașterii. Simpla statistică a lucrărilor filozofice apărute pe piața germană de carte este cea mai bună dovadă în acest sens. Dar predominanța intereselor „teoretice” se reflectă nu numai în faptul că se scriu mai multe cărți despre logică și teoria cunoașterii, ci și în faptul că majoritatea cărților de filosofie scrise pe alte subiecte își dedică și cea mai mare parte a spațiului lor întrebări de logică și epistemologie. Și acesta nu este un accident, ci o necesitate internă a gândirii filozofice însăși.
Într-adevăr, o uniune pur externă. asupra dezvoltării problemelor logice şi epistemologice are în temeiul său un sens intern şi fundamental. În acest semn exterior al literaturii filosofice germane moderne, cerința de bază a tradiției filozofice în general își găsește expresia. În această proprietate exterioară se reflectă sarcina căreia îi este destinat timpul nostru prin însuși cursul dezvoltării gândirii filozofice. Și numai așezându-ne din punctul de vedere al tradiției filozofice generale și, prin urmare, al sarcinii filozofice curente, se poate da o evaluare corectă a stării moderne a filosofiei germane și se poate descoperi motivele de bază comune ale acesteia.
În persoana lui Kant, filosofia germană (ca și filosofia în general) și-a găsit adevăratul fondator, care a formulat în mod conștient ceea ce înaintea lui, timp de aproape două mii de ani, fusese exprimat într-un fel sau altul într-o formă mai mult sau mai puțin inconștientă, mai întâi printre greci, iar apoi printre diferitele popoare ale Europei până când Critica rațiunii pure a anunțat „punerea” bazelor filosofiei. Acest marcaj

s-a exprimat în stabilirea unei metode transcendentale de filosofie, eliberând filosofia atât de raționalismul transcendental, cât și de empirismul imanent și, de misticism, și de resemnări; filosofia s-a disociat de alte domenii ale cunoașterii, și-a primit propriul subiect, a stat pe propriile picioare. - Cu toate acestea, după ce a tăiat o poiană prin pădurile dese ale dogmatismului precritic de toate nuanțele, Kant nu a reușit să obțină o ieșire completă din ele: în tărâmul întunecat, subconștient al experiențelor sale filozofice, a rămas fiul celui de-al XVIII-lea. secolul, elevul lui Leibniz și Hume. La baza filozofiei pe care a întemeiat-o, a păstrat în continuare scheme dogmatice dictate de psihologia dogmatică a profesorilor săi. Și aceasta a determinat soarta ulterioară a filozofiei sale. Prin Fichte, Schelling și Fries, filosofia sa trecută la Hegel reelaborată în direcția care a condus-o la eliberarea de schemele dogmatice menționate mai sus. Dar, din păcate, această eliberare nu a putut curăța complet filosofia lui Kant a dogmei psihologice. După ce a terminat cu psihologia abilităților și teoria psihologică a „afecțiunii” și „dăruirii”, filosofia post-kantiană a propus o psihologie funcțională, o teorie psihologică a spontaneității și, în persoana celui mai mare reprezentant al său, Hegel, a acoperit domeniul psihologic. schemă cu o

mască a unei dialectici formaliste uscate a fiinţei. Filosofia transcendentala, eliberandu-se de influenta dogmaticilor secolului al XVIII-lea, si-a pierdut adevarata legatura cu a fi dat in stiinta, si-a pierdut orientarea catre stiinta, in care Kant a fixat esenta metodei transcendentale: transcendentalul a fost transformat intr-un joc de concepte, în dialectică formalistă. – Este clar că gândirea filozofică nu se putea trezi cu o vigoare reînnoită decât prin întoarcerea la Kant. Și aici, sub influența unei jumătate de secol de dezvoltare, problema eliberării filozofiei transcendentale de schemele psihologice a trebuit să se ridice cu o forță deosebită. Într-adevăr, printre reprezentanții principali ai acestei reveniri la Kant găsim o conștiință clară a problemei unei astfel de eliberări, iar reconstrucțiile lor ale filozofiei kantiene tind într-un fel sau altul să o elimine. În acest sens, lucrările lui Cohen, Riehl, Volkelt, Windelband, Vaihinger și Laas sunt demne de remarcat. Psihologia este recunoscută aici ca o știință independentă, aparținând sferei științelor naturii, neavând o legătură specială cu filosofia. Psihologia investighează procesul cunoașterii, filozofia sensul său, sensul său obiectiv. Filosofia nu poate fi interesată de psihologie, psihologia este departe în interesele sale de filozofie.

scheme de pe vremuri, atunci cu atât mai mult se pune în scenă o nouă influență a psihologiei asupra filozofiei, exprimată în „psihologia filozofică” a spiritului obiectiv al marilor post-kantianiști. ѢѕҺеna în cele din urmă: ea a trecut doar într-un noua etapă de dezvoltare, a primit doar o nouă formulare. S-ar putea spune și mai mult: această problemă a fost doar pregătită pentru formularea ei reală. Formalismul extrem al lui Hegel și revenirea la Kant au contribuit cel mai mult la înțelegerea lui.
Iar la trecerea de la secolul al XIX-lea la al XX-lea, întreaga dezvoltare anterioară a gândirii filosofice germane a fost în sfârșit, cu deplină conștiință, formulată de Husserl sub forma unei probleme de logică pură, eliberată de orice psihologism * 2). Aceasta nu înseamnă că problema psihologismului nu a fost deja luată în considerare înainte. După cum am menționat mai sus, gânditorii care au proclamat o întoarcere la Kant au văzut această problemă. În plus, nu putem să nu remarcăm gânditori precum Bolzano, Lotze, Sigwart, Schuppe, care nici nu au trecut de această problemă. Dar cu toate acestea, se poate afirma cu deplină certitudine că Husserl a fost primul care a pus această problemă în întregime, cu o conștiință de toată importanța ei și fără teama de a afirma psihologismul chiar și acolo unde este cu sârguință dezavuată. Cu acest pas, Husserl a răspuns fără îndoială cerințelor timpului său. Interesele logice și epistemologice ale filozofiei germane contemporane își găsesc unificarea și coerența tocmai în problema psihologismului. Din vremea lui Kant, această problemă a călăuzit mințile filozofice, îndreptându-le acum într-o direcție, apoi în cealaltă; în acelaşi timp însă, fiind recunoscută doar ca o problemă de filozofie pură şi nedefinită încă ca o problemă a celui mai deschis antipsihologism, în mod firesc nu a putut primi o formulare clară şi completă. Ne-a revenit să începem munca noastră filosofică prin stabilirea unei formulări atât de precise a problemei psihologismului. Și în acest timp nostru continuă tradiția filozofică veche. Din acest punct de vedere și numai din el, infinita multiplicitate a creațiilor filosofice ale filosofiei germane moderne primește o legătură internă, capătă un sens non-mental.

1) Cohen descoperă și la Kant o astfel de psihologie și o numește psihologie „sunetă”.
2) În „Logische untersuchungen” I (1900), al cărui prim volum a fost tradus în rusă, ed. S. L. Frank.

siglă.
a dezintegrării noastre, ci, dimpotrivă, a efortului mental intens de a o rezolva, poate fi cea mai dificilă problemă filozofică care a existat până acum.
II.
Deci, dacă în exterior filosofia germană modernă se caracterizează prin predominanța literaturii epistemologice și logice, atunci aceasta servește doar ca expresie a problemei interne la care a condus-o cursul dezvoltării filosofice și în jurul căreia își concentrează eforturile. Problema psihologismului este formulată de Husserl clar și hotărât: logica, ca parte a filozofiei, nu se poate baza în niciun caz pe psihologie. Criteriile psihologice, în primul rând, încalcă însăși esența logicului; în al doilea rând, duc inevitabil la antropomorfism și relativism. În sfera logicii, ideile de dezvoltare, economie, adaptare, norme și comenzi nu au sens: logica își cunoaște ideile speciale, relațiile sale speciale, relațiile de fundamentare științifică a cunoașterii. Cum poate cunoștințele psihologice, adică cunoașterea, în conținutul său legat de fenomenul temporar, trecător, accesibil dezvoltării etc., servesc într-un anumit sens drept bază pentru cunoașterea logică (sau în general filozofică), adică. cunoașterea, în conținutul ei legat de compoziția atemporală, permanentă, în sine închisă și completă a adevărurilor? Cum poate cercetarea psihologică, care este interesată să stabilească legături permanente între fenomenele mentale (printre altele, între fenomenele mentale ale procesului de cunoaștere) și descrierea procesului de dezvoltare mentală sau a vieții mentale în sine, în orice sens pozitiv, să servească logic cercetările (filosofice în general), ale căror interese se află cu totul într-o altă sferă, au ca obiect ceva cu totul diferit și, în plus, absolut diferit de fenomenele psihice? Logica trebuie să-și urmeze propriul drum, independent de psihologie. Toate tipurile de psihologie trebuie respinse de el. Trebuie să stea pe propria sa fundație, să lucreze în felul său.
Totuși, dacă „Logische Untersuchungen” a lui Husserl formulează problema psihologismului cu o claritate uimitoare și marchează astfel un punct de cotitură în gândirea filosofică și o clarificare a sarcinii timpului nostru, trebuie spus exact contrariul despre încercarea lor pozitivă de a rezolva această problemă și oferă o logică independentă de orice psihologism.

gii 1). În această încercare, cu deplină conștiință, se realizează același psihologism, care a stat inconștient la baza tuturor marilor sisteme postkantiene: abordarea logicii pure ar trebui să fie un studiu special de caracter filozofic și logic. De parcă independența și puritatea logicii nu ar fi încălcate de faptul că se speră să-și găsească obiectul nu prin mijloace logice, ci prin mijloace psihologice! De parcă în principiu nu contează dacă fundamentele logice vor să fie pregătite prin metoda științifică naturală a psihologiei evoluționiste sau metoda „fenomenologică” de analiză psihologică! Singura diferență este că în primul caz „logicul” este relativizat direct, în timp ce în al doilea este indirect. Diferența fundamentală -

nu! Căci fie „logicul” se găsește în „psihic” și apoi își poartă trăsăturile, fie nu se găsește în niciun fel în „psihic” și atunci nu are nimic în comun cu acesta. În cel de-al doilea volum al Investigațiilor sale, Husserl se întoarce, ascunde din nou problema pe care a dezvăluit-o cu atâta forță în primul volum și o implică în toate consecințele și contradicțiile modului psihologic de gândire.
În acest sens, Husserl împărtășește o soartă comună cu o serie de alți gânditori: Meinongso cu „teoria obiectivității”, pornind de la o anumită doctrină psihologică a reprezentării și a subiectului ei; Fol εκ elt cu doctrina sa despre metoda descriptivă preliminară a filosofiei, angajat într-o analiză imparțială a fenomenelor psihice; Munsterberg cu teoria sa despre „experiența pură” și o „psihologie voluntară” filozofică specială, care îl conduce pe cercetător de la experiențele sale individuale la valori absolute atemporale; Lipp, care acum împărtășește pe deplin părerile lui Husserl și proclamă o psihologie „descriptivă” specială sub forma unei discipline filozofice originale și o fenomenologie a experienței și obiectivității sub forma unei metode filozofice originale; Dilte, care crede că baza filozofiei este „descrierea” experiențelor directe; N at o rp, susținându-și doctrina unei psihologii filozofice speciale „non-științifice” și „non-cauzale”; Rickert, care considera analiza psihologică un prag necesar al logicii, acum, sub influența gândurilor lui Husserl și a profesorului său Bolzano, care propune „psihologia transcendentală” ca o abordare a logicii transcendentale, care este în contact cu aceasta din urmă. în conceptul de valoare; Cohen cu teoria sa despre psihologie ca un filosof special
!) Husserl: Logische Untersuchungen II (1901).

siglă.
disciplină care completează construirea filozofiei pure ca psihologie a conștiinței individuale culturale.
Aici găsim pretutindeni o mai mare sau mai mică întunecare a problemei psihologismului, o abatere mai mare sau mai mică de la claritatea formulării lui Husserl, o concesie mai mare sau mai mică față de vechiul mod de a gândi. Cu toate acestea, nu toate tendințele menționate mai sus sunt egale ca valoare filozofică și nu poartă totodată tradiția filozofică în piept (și în raport cu problema psihologismului). În termeni generali, doar doi dintre ei pot revendica în acest sens valoarea dominantă. Unul dintre aceste curente este cunoscut sub numele de filozofia școlii de la Marburg; celălalt este denumit acum în mod obișnuit în literatura germană sub numele de critică teleologică. Ambele curente se consideră moștenitorii lui Kant, își urmăresc originea din critica sa și, în egală măsură, se numesc învățăturile idealismului transcendental. Ei poartă în primul rând responsabilitatea pentru rezolvarea pozitivă a problemei psihologiei.
În timp ce, de exemplu, Meinong sau Hbfler, Volkelt sau Dilthey și alții încă se tem să ceară libertate deplină a filozofiei de la premisele psihologice, curentele școlii de la Marburg și critica teleologică în declarațiile lor sunt radicale în acest sens până la sfârșit: ei proclamă independența necondiționată a filosofiei față de psihologie, au făcut încercări de a construi o astfel de filozofie, prin urmare, trebuie să apelăm la ei pentru o soluție la problema psihologismului, precum și pentru cunoașterea filozofiei germane „moderne”. Căci în ele își găsește manifestarea principala tradiție filosofică, dând stării date a gândirii filozofice semnificația unei etape în procesul general.

III.
Cele două ramuri ale idealismului transcendental tocmai menționate diferă în principal prin formularea subiectului logicii (filosofie) și prin metoda acesteia. Școala de la Marburg spune că subiectul logicii este cunoașterea pură – știința pură – ființa pură.Critica teleologică afirmă că filosofia are ca obiect o valoare pură, independentă (logica înseamnă: valoare teoretică). Școala de la Marburg orientează logica pe faptele științei, critica teleologică asupra judecății realității individuale, adică asupra judecăţii percepţiei'. Școala de la Marburg consideră că metoda logicii (filosofia) este transcendentală, adică metoda „obiectivei” sau metoda „purității”, „mișcării pure”, „continuității pure”; critică teleologică

propune ca atare metodă metoda teleologică, sau metoda de referință la valoare, la scop. Astfel, înaintea filosofiei (logicii) există două modalități de a-și stabili existența independent de orice psihologism: fie construiți cunoașterea ca sistem de ființă, fie construiți-o ca sistem de valori.
În același timp, școala de la Marburg se răzvrătește în mod firesc împotriva criticii teleologice, arătând spre tendințele sale voluntariste, spre înclinația ei către psihologism determinată de aceste tendințe, spre etizarea ei ilegală a întregii filozofii, adică spre ipostaza rațiunii practice. În aceasta vede influența lui Fichte, care în ochii ei marchează declinul necondiționat al filozofiei kantiene. Școala de la Marburg refuză reprezentanții criticii teleologice, așadar, să participe la adevărata tradiție filozofică. Această tradiție, în opinia ei, bazează rațiunea practică pe rațiunea teoretică, exclude orice posibilitate de etism și practic. Metoda transcendentală, după părerea ei, vorbește peste tot în numele cunoașterii, are în minte peste tot mintea, și nu voința. Transcendentalul în esența lui este rațional, este pură cunoaștere. Iar etica ar trebui să fie orientată către cunoaștere, către știință.– La fel de naturale sunt, la rândul lor, obiecțiile venite din critica teleologică în raport cu școala de la Marburg. În primul rând, i se reproșează că propovăduiește un platonism reformat, că ipostaza ființă. Ea este acuzată, în plus, pentru o orientare unilaterală către cunoaștere și știință, care implică o încălcare a egalității între părți la fel de semnificative ale filosofiei transcendentale. I se subliniază că nu distinge suficient de clar și insuficient de fundamental metoda filosofică de alte metode științifice. Deficiența sa este străduința pentru monismul științific, care pierde din vedere dualismul fundamental al metodologiei științifice. Raționalismul său este respins ca fiind cea mai proastă supraviețuire a filozofiei kantiene, al cărei moment viu și-a primit adevărata dezvoltare în opinia criticii teleologice în Fichte și, parțial, în tradițiile Hegel. Iar unitatea interioară a muncii lor se arată cel mai clar în acele încercări involuntare de conciliere, care se fac acum dintr-o parte, când din cealaltă. Deci, de exemplu, în . Școala de la Marburg, găsim următoarea formulare a sarcinilor filozofiei transcendentale: ea, concentrându-se pe știință, construiește sferele culturii sau conștiinței culturale, ceea ce se apropie foarte mult de definiția filosofiei ca știință a valorilor culturale, pe care o considerăm.

ne întâlnim cu critici teleologice. În consecință, în continuare, doctrina lui Kant despre lucrul în sine și despre dat, trecând prin școala criticii coheniene și fiind într-adevăr reunită cu doctrinele categoriilor și ideilor, culminează cu conceptul de sarcină infinită, din punct de vedere de vedere al cărui întreg procesul de cunoaştere este luminat): este tocmai avansat de critica teleologică; iar el se străduiește să mute centrul de greutate în sistemul lui Kant de la lucrul în sine și categorii la idei.La rândul lor, pașii către convergență sunt sesizabili din critica teleologică. Așadar, Rickert în ultima sa lucrare 2) cere eliberarea completă a conceptului de valoare de toate acoperirile voluntariste și în general psihologice, urmărește să stabilească conceptul de valoare teoretică independentă, a cărei esență, prin urmare, nu poate fi ea însăși caracterizată în interior prin obligație: iar acesta conceptul de valoare teoretică este foarte apropiat de conceptul de ființă pură — gândindu-ne la Cohen. Unul dintre oamenii de știință italieni și adepții parțiali ai lui Rickert, Adolfo Paeá, notează pe bună dreptate asemănarea dintre evoluția lui Rickert și evoluția pe care a experimentat-o cândva Fichte și l-a apropiat de Schelling și Hegel 3).

Un pas intermediar între cele două tendințe pe care le luăm în considerare este lucrarea recent apărută a lui Kohn, care se leagă de școala de la Marburg prin doctrina imanenței împrumutată de la Schuppe și de o cunoaștere serioasă a matematicii, și de critica teleologică prin dorința de a baza imanența. filozofie și cunoștințe matematice despre filosofia valorilor.— Takim Astfel, în viitorul îndepărtat, ne putem aștepta la o reconciliere a acestor două tendințe pe baza unei singure învățături a transcendentalismului, o reconciliere, care acum este în principal întârziată de lipsa de libertatea reciprocă față de momentele psihologice și preferința firească pentru diferite dintre aceste momente: pe de o parte, intelectualiste, iar pe de altă parte, voluntariste.

Ambele curente, atât Marburg cât și teleologico-critice, au acum numeroși reprezentanți și adepți. În același timp, școala de la Marburg se remarcă prin unitatea de tendință, consistența argumentelor, claritatea principiilor, certitudinea doctrinei apărate și marea disciplină școlară. Și-a manifestat activitatea în ultimul deceniu în două direcții; în istoric şi sistematic

9 Vezi de ex. Natorp. Socialpadagogik 2 (1904) §§ 1-6.
2) Zwei Wege der Erkenntnistheorie în Kantstudîen XIV (1909) Heft 2.
3) Adolfo Ravà: Il valore della storia (1909) cf. 111.
4) Cohn: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens (1908).

Chim. În primul rând, demne de remarcat sunt: Lucrarea în două volume a lui Cassirer despre istoria teoriei cunoașterii de la Renaștere până la Kant*), care dezvăluie capacitatea remarcabilă a autorului de a procesa în mod sistematic momentul istoric și prezentând, de fapt, nu istoria. a teoriei cunoașterii, ci filosofia istoriei teoriei cunoașterii - (în acest sens continuă direct opera începută de Cohen); apoi istoria filozofiei lui Kinkel * 2), urmărind aceleași sarcini istorice și sistematice și acoperind până acum doar istoria filosofiei grecești înainte de Platon; în continuare, lucrarea lui Hartmann asupra logicii lui Platon 3), reprezentând o contribuție filologică semnificativă la studiul filosofiei lui Platon; și lucrarea lui Görland despre doctrina cunoașterii lui Kant și Aristotel 4 * *). Dintre lucrările sistematice ale școlii de la Marburg, pe lângă primele două volume ale sistemului

de filozofie al lui Cohen, care constituie fundamentul și justificarea acestuia, trebuie remarcate următoarele lucrări: un rezumat al fundamentelor logicii de Natorp, citit de acesta la primul congres internaţional de filozofie; propriul rezumat al fundamentelor psihologiei; a doua ediție a pedagogiei sale sociale; articolul său despre cartea lui Husserl, plin de observații extrem de interesante și importante 3); articolul lui Cassirer despre Kant și matematica θ), care prezintă un mare interes în legătură cu lucrările lui Russell și Conturat; Revizuirea finală a lui Cohen a introducerii sale în Istoria materialismului a lui Lange, care este un rezumat al principiilor de bază ale filozofiei sale; comentariul său la Critica rațiunii pure, care este o abreviere a lucrării sale principale despre Kant. Dintre lucrările care se apropie mai mult sau mai puțin de doctrina școlii de la Marburg, trebuie menționate cartea lui Lasswitz despre „realitate” 7) și lucrarea lui Stern despre problema dăruirii s).
Cursul criticii teleologice se distinge, dimpotrivă, prin varietatea tendințelor prezente în ea, varietatea aspirațiilor sale, instabilitatea fundamentelor sale, absența disciplinei școlare și a metodei stabilite . Este suficient să comparăm cele mai bune lucrări între ele

1) Cassirer. Das Erkenntnisproblem I-P (1905-1907).
-) Kinkel: Geschichte der Philosophie B. I-A.
3) N. Hartmann. Platos Logik des Seins în Philosophische Arbeiten herausg von Cohen und Natorp: III (1909).
4) Gorland: Aristóteles und Kant ibid. II 2 Heft 1909).
s) cm. Natorp. Logica (1904); Psihologie generală (1904); Educaţie Socială 2 (1904); Cu privire la problema metodei logice în studiile Kant (1901). ■
β) Cassirer. Kant și matematica въ Kantstudien (1907) XII.
'7) Lasswitz. Realităţi 3 (1907).
s) stea. Problema dăruirii (1903).

această direcție, de exemplu, „Obiectul cunoașterii” de Rikke al gurii, „Filosofia valorilor” de Münsterberg și „Prerequisites and Aims of Cognition” de Kohn, pentru a se asigura că critica teleologică nu a fost încă formată, este încă pe cale de constituire. Același lucru trebuie spus despre gânditorii individuali în această direcție. De exemplu, Rickert, care ar fi considerat cel mai corect, deși nu fondatorul, ci principalul reprezentant al criticii teleologice, a cunoscut în ultimii cinci ani o evoluție serioasă a opiniilor sale, care l-a eliberat aproape complet de voluntarismul primului său lucrări, depășind asupra lui o influență anterioară vizibilă Sigwart și Volkelt, iar prin lucrările menționate mai sus a lui Husserl și opera lui Bolzano, nou descoperite de acesta din urmă *) l-au adus mai aproape de sistemul școlii de la Marburg. Se poate spune cu certitudine că și acum Rickert este la jumătatea drumului, că nu și-a finalizat încă gândurile și că, se pare, încă se mai pot aștepta de la el revelații noi, care nu vor rămâne fără influență asupra cursului gândirii filozofice. Datorită instabilității platformei principale a criticii teleologice, ea nu se închide, ca școala de la Marburg, în cadrul îngust al disciplinei școlare severe, ci intră în contact pretutindeni cu alte curente, mai mult sau mai puțin în retragere, sau mai mult sau mai puțin. apropiindu-se de ea. Pe lângă lucrările gânditorilor sus-menționați (Rickert, Münsterberg și Kohn), în domeniul criticii teleologice gravitează și următoarele: lucrările lui

Windelband, dintre care trebuie remarcată în special lucrarea despre liberul arbitru, asupra actualului stare de logică, despre filozofie în viața spirituală germană a secolului al XIX-lea, și discursuri despre Kante și voința de adevăr * 2 3 4); Nevăstuica - despre Fichte, despre filosofia dreptului și despre primatul rațiunii practice s); X p and s t i a n se n and - despre Descartes, despre filosofia artei <); Troll, Bauh, Bench, Melis, Kroner, Hessen etc. Dintre gânditorii înrudiți cu învățăturile criticii teleologice, remarcăm: Lipps, fost un reprezentant al celui mai extrem psihologism, iar acum sub influența

1) Wissenschaftslelire 4 vol. (1837) Sulzbach.

2) Windelband: On Free Will (1904); (есть рус. пер.); Logic въ сборникѣ: Filosofia la începutul secolului al XX-lea 2 (1908); Filosofia în viața intelectuală germană în secolul al XIX-lea (1909); (есть рус. пep.); Immanuel Kant și viziunea sa asupra lumii (1904); Voința de adevăr

3) Lask: Idealismul lui Fichte (1902); Filosofia dreptului въ Сборникѣ: Filosofia la începutul secolului al XX-lea 2 1908). Există un primat al rațiunii practice în logică? fi908) въ Raportul de congres al celui de-al III-lea Congres internațional de filozofie.

4) Christiansen: judecata lui Descartes în 1902. Filosofia artei (1909).

absența lui Husserl, care și-a schimbat fața și se apropie foarte mult în ultimele sale lucrări de Rickert x); Dilthey, care vede problema filozofică în justificarea culturii, şi în căile originare ale filosofiei, este foarte apropiat de Münsterberg * 1 2); Aiken, care dezvoltă teoria fichtiană a spiritului absolut cu o colorare oarecum teologică 3); tânărul filosof Ewald, care îmbină filosofia lui Remke, caracterizată prin teoria dăruirii ca principiu filozofic, cu filosofia valorilor 4). Aceasta ar trebui să includă și lucrările lui Mayer, Medicus, Kabitz, Ruge etc.

În fața acestor două tendințe proprii, idealismul transcendental câștigă din ce în ce mai multă simpatie și putere, atrage din ce în ce mai multe minți spre sine și, în același timp, se adâncește din ce în ce mai mult, trage din ce în ce mai conștient din tradiția filozofică generală. , totul dezvăluie clar noul pas pe care filosofia este sortită să-l facă în timpul nostru.

IV.

Dar idealismul transcendental nu este singur în filosofia germană contemporană. Incompletitudinea sa internă și externă, pe de o parte, rămășițele elementelor dogmatice și psihologice, pe de altă parte, îi induc pe oameni care nu pot aștepta adaptarea viziunii lor filozofice asupra lumii sau cărora le este prea frică de culmea abstractă a transcendentalismului și, prin urmare, lipsit de posibilitatea atât din punct de vedere istoric, cât și sistematic de a-i discerne esența simplă și naturală. , la căutarea altor căi, care în cele mai multe cazuri se dovedesc a fi o parafrază a vechiului. Idealismul transcendental trăiește astăzi în Germania în atmosfera celor mai variate curente; iar pentru observator, neînarmat cu telescopul tradiției filozofice și al perspectivei istorice, poate fi ușor pierdut printre alte învățături. O astfel de pierdere a unui punct de vedere ghid va duce la o imposibilitate totală de a vedea înăuntru

1) Lipps: The path of psychology въ Atti de V 'Congresso internazionale della Psichologia (1905); Filosofia naturală въ

^борникѣ: Filosofia la începutul 20 ani 2 numere (1908); Psychologisme Investigations I Neft
1 & 4 (1905); Filosofie și realitate (1908).
2) Dilthey: Esenţa filosofiei въ Cultura contemporană I. 6. (1907); есть рус. pe.); Studii în fundamentele științelor umaniste (1908).
3) Eucken: Lupta pentru un conținut spiritual 2 (1907); Unul și valoarea vieții (1908); Introducere într-o filozofie a vieții spirituale (1908).
*) Ewald: Metodologia lui Kant în trăsăturile sale de bază (1906); Idealismul kantian al lui Kant (1908); Grütíde și prăpastii 2 vol. (1909).

filozofie temporală de orice ordin și să creeze o idee despre ea ca pe ceva haotic și incoerent.

Dintre tendințele moderne din filosofia germană se remarcă următoarele: 1) filosofia inconștientului și realismul dogmatic și-au primit expresia finală în sistemul filosofiei Ed. von Hartmann, publicat după moartea sa 2) metafizica critică (altfel științifică sau ipotetică) își găsește expresia în noile ediții ale Sistemului de filosofie al lui Wundt, iar metodologismul logic, bazat pe psihologia procesului de cunoaștere, în noile ediții ale lui Logic. * 2) ; 3) logica antropomorfă, în ciuda criticilor lui Husserl, a văzut din nou lumina în cea de-a doua ediție a Logic 3 a lui Benno Erdmann); 4) filosofia datului, în ciuda distrugerii sale fundamentale în. opera lui Cohen, Natorp și Rickert, a fost din nou găsită în lucrările lui Remke și studenții săi 4 5); 5) realismul transcendental, în ciuda tuturor inconsecvenței sale interne, este apărat cu o vigoare reînnoită în a doua ediție a Criticii lui Rhyl, care a început să apară); 6) psihologismul cel mai extrem, care consideră logica și teoria cunoașterii ca discipline psihologice speciale, continuă să trăiască și să încerce să se apere în lucrările lui Geimans, Cornelius, George, Jerusalem 6); 7) Psihologia scolastică a lui Brent, dar cu o vigoare reînnoită, a fost reînviată (și de data aceasta din partea fundamentării logicii) în lucrările lui Husserl, Meinong, Hbfler și studenții lor; 8) pozitivismul continuă să fie apărat de Jodl, Rath tsen gofer și alții 7); 9) critica antropologică a lui Fries și Appelt și-a primit noua expresie în lucrările lui Nelson și neo-frizienii grupați în jurul lui 8); 10) o descoperire deosebită a pozitivismului, numită empirio-criticism, este în plină floare, ceea ce este dovedit de retipărirea lucrărilor lui Avenarius și Mach, apariția lucrărilor lui Holtzapfel, (există

g) Ed. V. Hartmann: System of philosophy 7 vol. (1907-1909).
2) Wundt: System of Philosophy 3 2 vol. (1907); Logic 33 vol. 1906-1908.
3) B. Erdmann: Logic 2 (1907).
4) Rehmke. Manual de psihologie generală 2 (1905); Filosofia ca știință de bază (1910); Mihalchev: Studii filozofice (1909).
5) Ri ehi: Critica filozofică 2Auô. I (1908), (переводится въ наст, время на руск. языкъ).
6) Heymans: Laws and Elements of Scientific Thought (1905); Cornélius: Introducere în filosofie (1903); Gomperz: Weltanschauung-lehre I - II (1905 -1908); Ierusalim: Idealismo critic și logică pură (1905).
7) Iodi: Manual de psihologie 3 2 vol. (1908); Ratzenhofer: Critica intelectului (1903); Etica pozitivă (1901).

8)   Tratate ale scolii friziane. Episod nou. I—II (1905—1908),

Rusă trad.), Kleinpeter, Willi și alți adepți ai aceluiași trend; 11) empirismul, care a apărut în Anglia sub denumirea de pragmatism sau umanism (Windelband modifică cu succes umanismul în hominism *), deși a primit o respingere severă la ultimul congres filosofic de la Heidelberg, a stârnit totuși interes în Germania, care odată cu mărturiile publicate și traduceri viitoare principalele lucrări ale reprezentanților săi contemporani; 12) În fine, să remarcăm romantismul și misticismul, strecurându-se treptat în sfera filosofiei germane moderne, precum și o serie întreagă de lucrări de natură pseudofilozofică: tot felul de așa-zise. „filozofii de viață” etc.
Oricine se găsește în această frământare a curentelor filosofice moderne, fără să fi dezvoltat deja un punct de vedere, se va simți complet neajutorat, ca într-o mulțime uriașă, ale cărei intenții și aspirații îi sunt complet necunoscute și străine. Iar singura orientare, fundamentată istoric și înzestrată cu tradiție, nu poate fi dată aici decât de idealismul transcendental, care simte la spate două mii de ani de muncă filosofică, exprimând gândirea filosofică în toată puritatea ei, în timp ce înflorirea altor curente a marcat mereu. triumful asupra filozofiei a motivelor străine acesteia din punct de vedere empiric.cercetarea, credința religioasă, aspirațiile politice etc.
Aceeași multiplicitate și varietate de curente, aspirații și convingeri care caracterizează filosofia teoretică germană modernă se observă și în alte domenii filosofice: doar că aici este mai greu de înțeles generalitatea problemei principale, iar răspunsul filosofic transcendental la aceasta este aproape absent. . În această privință, domeniile eticii, filosofiei naturii și istoriei se află într-o poziție mult mai bună decât domeniile esteticii și filosofiei religioase, unde până în prezent nu sa făcut aproape nimic. Etica voinței pure a lui Cohen este în orice caz cea mai mare manifestare a transcendentalismului în acest domeniu și cele mai dezvoltate tradiții fondate de Kant în critica sa a rațiunii practice. Alături ar trebui să amintim cărțile lui Lipps, Windelband, Natorp, Vorlender, Staudinger, Sigwart. Dintre curentele străine transcendentalismului, vom aminti lucrările lui Meinong, Ventscher, Störring, Schwarz * 2). Trebuie menționată și etica Wundt, care încă își repetă edițiile.
1)   Vezi Windelband: Der Wille zur Wahrheit (1909), p. 16.
2)   Lipps: Ethische Grundfragen 2 (1905); Windelband: Ûeber Willensirei-heit (1904); Natorp: Sozialpadagogik 2 (1904); Staudinger: Wirtschaftliche Grund-

siglă.
În domeniul filosofiei naturii, primul loc ar trebui, desigur, să fie acordat Logicii cunoașterii pure a lui Cohen și lucrării principale a lui Rickert). În plus, demn de menționat: articolul L și pi p cu a despre filosofia naturală *). Dintre lucrările de altă direcţie, remarcăm lucrările lui: Ostwald, Dreve a, Driesch, Hartmann, Reinke, Palagea etc. * 2 3).
În domeniul filozofiei istoriei, alături de Etica Cohen, ar trebui plasate toate lucrările lui Rickert; dintre ele, mai ales articolul intitulat: filozofia istoriei 4 *); apoi cartea retipărită a lui Simmel şi sociologia sa 3). Lucrarea lui Aiken ar trebui inclusă aici. De

oarecare interes sunt lucrările lui Bernheim, Spranger, Lamprecht și alții.
În domeniul filosofiei estetice, timpul nostru nu a produs încă o muncă fundamentală. Cărțile lui Kohn6) și Christiansen sunt foarte interesante. Lucrările lui Gross, Lippe, Volkelt, Dessoir etc. sunt utile în abundență de material.Pentru orientarea în sfera filozofiei religioase se poate recomanda articolul Trolsha 7. Pentru orientare în domeniul filozofiei dreptului, un articol de Lask 8) însoțit de „Etica lui Cohen.
v.
Filosofia germană modernă se caracterizează, după cum știm deja, prin concentrarea intereselor filozofice asupra teoriei cunoașterii și logicii, care este cauzată de însăși dezvoltarea gândirii filosofice, care a ajuns în sfârșit la o conștiință clară a problemei psihologismului și nevoia urgentă de a o rezolva.
lageii der Moral (1907); Sigwart: Vorfragen der Ethik 2 (1907); Meinong: Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth theorie 2 Bd. (1894 -1899); Wentscher: Ethik 2 Bd. (1902-1905); Stõrring: Moralphilosopihsche Streitfrâ-gen I (1903); Ethische Grundfragen (1906); Schwarz: Gluck und Sittlichkeit (1902); Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft 2 Bd. (1904).
ή Limitele formării conceptelor științifice (1902) £ть рус. nu)
2j См. выше.
3) Ostwald: Lectures on Natural Philosophy 3 (1905); Drews: Monismul (1908); Driesch: Vitalism (1905); v. Hartmann: Natural Philosophy (1908) Reinke: The World as That 3 (1903); Filosofia botanicii (1905); Paldçyi: Natural Philosophical Lectures (1908).
*) Filosofia istoriei въ сборникѣ: Filosofia în Beg. d. 20 de ani 2 (1908), переведена S. Гессеномъ на рус. yaz.
з) Simmel: Problemele filosofiei istoriei 3 (1908) [Sociologie (1908).
6) Cohn: Estetica generală (1901).
7) Troeltsch: Religion pbilosophie въ сборникѣ: Filosofia la începutul 20 de ani 2.
8) Lask: Rechtsphilosophie ibid.

Nu este nimic surprinzător dacă cele mai bune forțe sunt absorbite în munca logică, iar în sfera altor departamente de filosofie, aproape nimic de remarcat nu a apărut în ultimul deceniu. Așa a fost și așa va fi până când problema psihologismului se va rezolva într-un fel sau altul. Căci această problemă este atât istoric (inconștient) cât și sistematic (conștient) problema fundamentală a oricărei filosofii; rezoluția sa poate fi așteptată, desigur, numai din partea în care se află centrul său de greutate, i.e. din partea muncii logice şi epistemologice.
Dintre curentele moderne, doar două se apropie de o astfel de rezoluție a acesteia, care este capabilă să corespundă situației lui Husserl. Toate celelalte curente aduc un tribut atât de mare vechilor prejudecăţi de natură psihologică încât nu are sens să se aştepte de la ele la o asemenea rezoluţie: toate trăiesc sistematic chiar şi „înainte” formulării lui Husserl.corespunzând acestei producţii a ei. Doar prin tendința lor sunt cei mai potriviți pentru asta, cei mai mulți răspunzând cerințelor celui mai extrem antipsihologism. Dacă rezolvă problema este o întrebare pentru viitor. În momentul de față, ne putem gândi doar care dintre ei este cel mai aproape de scopul său și de la care dintre ei ne putem aștepta cel mai mult la permisiunea

dorită. Să ne întrebăm în concluzie: care filozofie marburgiană sau critică teleologică se potrivește cel mai mult cu tradițiile gândirii filosofice, pe de o parte, și cu libertatea de prejudecăți psihologice, pe de altă parte? Se va pune răspunsul la această întrebare și prognoza viitorului.
Trebuie să declarăm de la bun început că speranțele noastre se află în direcția filozofiei Marburgerilor, a filozofiei lui Cohen. Dacă această filozofie se hrănește și din psihologie, dacă schemele psihologice stau la baza ei (și acest lucru nu este greu de observat, după ce am studiat lucrările de tineret și de interpret al lui Cohen), atunci, pe de altă parte, orientarea ei către știință și libertatea deplină. a împrumutat de la Hegel din așa-numitul. realitatea imediată, reprezintă în mâinile sale cea mai puternică armă împotriva psihologismului. Critica teleologică este complet lipsită de acest instrument: ea este orientată nu spre știință, ci spre o judecată separată a percepției. În același timp, este înclinat teleologic, definind filosofia în termeni de valoare și scop. Și aceasta, în lipsa garanțiilor antipsihologice, amenință cu cel mai nelimitat voluntarism.
Într-adevăr, conceptul de valoare are o origine pur voluntară: valoarea este ceva care reprezintă

siglă.
sens pentru cineva; valoarea presupune un subiect, o voință. Acest lucru este arătat frumos într-o carte interesantă a unui adept al aceleiași tendințe, Mayer: The Psychology of Emotional Thinking *).
Cartea lui Meyer, de fapt, a făcut criticii teleologice un adevărat deserviciu: învârtindu-se în general în același cerc de concepte, a relevat relativitatea inevitabilă a tuturor valorilor și a relevat ipostaza metafizică în valoare absolută. Aceeași părere despre originea valorilor este deținută și de Vindel l-band. Numai, în opinia sa, absolutitatea valorilor este creată prin uitarea originii lor * 2).
Într-o astfel de formulare a criticii teleologice, relativismul, voluntarismul și pragmatismul pot fi ascunse cu greu. Credem că cel mai probabil contribuie la expunerea lor.
Sistemul de valori al lui Münsterberg presupune în mod direct o psihologie voluntaristă specială și construiește valori absolute în dependență directă de subiectul conducător absolut, a cărui origine conceptul este în mod clar de natură psihologică și, în plus, dezvăluie urme indubitabile de ipostaza metafizico-voluntaristă. Nu este nevoie să vorbim despre voluntarismul (deschis) al fostelor lucrări ale lui Rickert. Dar nu este depășit de Rickert nici acum 3), întrucât psihologia transcendentală, pe care o presupune logicii transcendentale, are un caracter vădit voluntarist (înlocuiește acum orientarea ei la datorie cu o orientare spre „sens”, care în cele din urmă se reduce. la negarea specificismului terminologic). Astfel, nici în principiu, nici în fapt, filosofia valorilor nu este lipsită de psihologismul voluntarist. Este posibil, desigur, ca o filozofie a valorii să fie numită o filozofie care este liberă de orice legătură cu subiectul. Dar atunci cuvântul valoare va fi folosit în propriul său sens, ceea ce nu poate decât să dăuneze clarității utilizării filozofice.
Aceste considerații ne obligă să recunoaștem viitorul pentru un alt curent de idealism transcendental, pentru sistemul lui Cohen. Ca sistem de ființă pură și absolută, ea păstrează vechea tradiție filosofică concepută de Platon, transmisă lui Kant prin Descartes, Leibniz și

întruchipată mai târziu în sistemul ontologic al lui Hegel. Cum este sistemul curat

!) Psychologie des emotionalen Denkens (1908).

2) Windelband: Der Wille zur Wahrheit (1909) p. 12 f.

3) T.-e. în articolul deja amintit: ¿wei Wege der Erkenntniss-theorie.

și cunoașterea absolută, este orientată către știință, acest subiect principal și cel mai pur al filosofiei de orice impurități psihologice, care o garantează din filozofiile de influență străine. În raport cu sistemul lui Cohen, problema psihologismului nu poate fi formulată decât în felul următor: este această filozofie luată în sine suficient de liberă de scheme psihologice, subiectul ei, complet independent de aceste scheme: în primul rând, ființă transcendentală sau științifică? După cum știm deja, schemele psihologice stau la baza filozofiei lui Cohen. Numai asta explică, de exemplu, intelectualismul ei extrem. Iar la Cohen problema psihologismului nu este adâncită până la capăt, iar la el nu și-a găsit încă soluția finală. Filosofia lui Cohen, mai mult decât oricare alta, ne îndeamnă la formularea sa cea mai radicală: cum poate fi construit obiectul filosofiei independent de orice atribuire a acestuia oricărui fel de subiect? Cum poate fi eliberată complet filozofia de orice psihologie, în orice îmbrăcăminte „filosofică", „logică", „teoretică" ar putea apărea aceasta din urmă? Cum poate fi „logicul", și apoi în general „filosoficul"-transcendental, să fie construit, creat sau descoperit din orice legătură cu „psihicul" de orice fel?

O astfel de formulare a problemei psihologismului dezvăluie imediat latura sa slabă celor familiarizați cu sistemul cohenian. Dar, în același timp, arată și calea către soluția finală a acestei probleme moderne a filozofiei germane.

Bibliografie.

W. WINDELBAND. Der Wille zur Wahrheit (190g) 35.

În discursul său, ca întotdeauna, strălucit, Windelband dezvăluie o anumită evoluție pe care a făcut-o în ultima vreme sub influența anumitor curente noi. Pe de o parte, sub influența acelei forme metafizice de pragmatism pe care o avem în lucrările lui Bergson, Münsterberg, Royce, Croce, el subliniază cu o claritate deosebită originea voluntaristă a adevărului. Pe de altă parte, sub influența predicării antipsihologismului, care vine în principal de la Husserl, el cere să uite de originea lui și să-l interpreteze ca pe un adevăr, independent de orice subiect, de orice voință, de tot ce este mental. Cu o astfel de opoziție diametrală a influențelor, este greu de așteptat ca discursul lui Windelband să ofere o singură soluție problemei adevărului. În explicarea acestei probleme și în formularea ei, ea marchează un moment fără îndoială interesant.

B.

OI. MAIER. Ps y cholo gì e des e motionalen Denkens (1908).

În ultima vreme, când psihologia experimentală și-a dedicat o mare parte din energie observării fenomenelor mentale ale gândirii, apariția lucrării lui Mayer, care își extrage datele din observația directă și analiza fenomenologică, este foarte oportună. Cartea este interesantă în principal pentru justificarea tezei sale: gândirea nu se limitează la munca logică sau teoretică bazată pe activitatea sa reprezentativă; gândirea poate fi determinată în întregime de momentele emoționale și volitive, iar activitatea reprezentativă renaște în „prezentativă":

reprezentarea este supusă acțiunii fanteziei, devine accesibilă modificării, de unde posibilitatea creativității. Analizei unei astfel de funcții „practice” a gândirii este dedicată

carte, analiză în sensul deplin al cuvântului exhaustiv: Mayer a explorat gândirea afectivă, estetică, religioasă, juridică, economică și etică. O concluzie importantă în raport cu filosofia valorilor, la care vine autorul: valorile sunt subiective într-o măsură mai mare sau mai mică; ele presupun o gândire mereu dispusă. Prin urmare, filosofia se limitează inevitabil la psihologie, fără de care Mayer, un student al lui Sigvart alăturat așa-numitei direcții, nu se poate mișca. normativism.
B.
HUCO MUNSTERBERG. filozofia valorilor. Leipzig, strada 1908. 480
În ultima sa carte (Die Philosophie im deutschen Geis-tesleben des XIX Jahrhunderts), Windelband notează că „din întoarcerea la Kant a crescut treptat o întoarcere la Fichte, Schelling și Hegel”. Cartea lui Münsterberg justifică cu siguranță această afirmație. Nu există nicio îndoială că a fost inspirat din sistemul lui Fichte. Autorul însuși își amintește cu evlavie acest nume. Fichte a exercitat o influență decisivă asupra lui Rickert în timpul său. Dar sistemul marelui idealist a intrat în conceptul gânditorului de la Freiburg doar sub aspect epistemologic. În primul rând, este caracteristic cărții lui Munsterberg că se întoarce la originile metafizice ale fichteanismului. Respingând conceptul de datorie, care joacă un rol central în construcția lui Rickert, Münsterberg caută să bazeze valoarea pe conceptul de pur, i.e. voinţă neascunsă hedonic. Această voință pură are ca scop în primul rând afirmarea independenței și obiectivității datei numai în experiența lumii. „Voința pură cere ca experiența să nu fie o experiență personală, ci o lume supra-personală”. Dar o experiență care vrea să crească la o semnificație suprapersonală trebuie în primul rând să nu dispară în fluxul altor experiențe, ci să fie păstrată în el, rămânând identică cu ea însăși. Satisfacția pe care voința mea o derivă din această autoconservare a experienței, Münsterberg o definește ca valoare pură. „Absolut valoroasă este relația de identitate dintre experiențele în schimbare.” Dar fiecare experiență nu trebuie doar să se păstreze, ci trebuie să se armonizeze cu ceilalți și să fie activă pentru ei. Astfel, cresc trei grupuri principale de valori: valorile de autoconservare, auto-consecvența și auto-activitatea lumii. Aceste trei grupuri sunt unite în al patrulea grup de valori de autocompletare a lumii. Aducând la această diviziune diferența în viață și valorile culturale,

acestea. diferența de valori obținută prin afirmarea inconștientă și conștientă a sensului obiectiv al experiențelor, Munsterberg primește 8 grupe de valori absolute. Căutând mai departe în fiecare grup relația fiecărei valori cu lumea exterioară, adiacentă și interioară, el construiește un lanț muntos al lumii valorilor, ridicându-se cu 24 de vârfuri. Toată această construcție ni se pare simptomatic extrem de importantă, ca o încercare talentată și originală de a da un sistem coerent de valori. Dacă cartea lui Münsterberg este mai mult decât o încercare originală de a rezolva problema urgentă a sistemului de valori, este greu de decis. Ni se pare că nu.

Partea negativă a cărții este un strop de prosperitate raționalistă și optimism roșu. Ambele proprietăți sunt mai ales pronunțate spre sfârșitul cărții, unde Münsterberg atinge chestiuni metafizice și religioase.
θ. CU.
A. REY. La philosophie moderne (1908). Pagină 372. Paris. C. 3 p. 50 k.
Autorul acestei cărți este un adept al lui Mach. Filosofia trebuie să înceapă, în opinia sa, cu dăruirea senzației. Știința este procesarea senzației în gândire cu scopul de a aduce gândirea mai aproape de senzație. Din acest punct de vedere, pe care autorul îl numește punctul de vedere al „scientismului" sau al pozitivismului științific (absolut, raționalist), el se orientează printre curentele filosofice moderne, aproape exclusiv franceze, apoi discută sarcini specifice și starea actuală a stiinte individuale. Cunoașterea matematică este în ochii lui idealul științific general și singura măsură. Toate științele, inclusiv sociologia, psihologia și filosofia morală, trebuie să se străduiască spre matematică. Pentru filozofia franceză modernă, poziția lui Rey este extrem de caracteristică, împacând matematismul și formalismul Couture cu voluntarismul și vitalismul lui Bergson.
B.
BENEDETTO CROCE. Filosofia dello spirito: I. Estetica come scienza dell, espressione e linguistica generale 3 ed. XXIII-581; II. L ogica come scienza del concetto puro 2 ed. XXIII-Ț-429; III. Philosophia della pratica. Economica edetica. Xì-j-415; (1909).
Sistemul filozofiei lui Benedetto Croce este o reînnoire a sistemului hegelian: dialectica este opusă

stey este eliminat aici; odată cu aceasta, desigur, încercările lui Hegel de a strânge știința naturii și toate celelalte științe în cadrul filosofiei cad și ele. Filosofia este un sistem de spirit obiectiv, care începe cu principala formă primară a intuiției sau expresiei estetice, apoi devine mai complexă sub forma unui concept pur și, în final, se termină cu forma realității practice. Ca atare sistem, filosofia este filosofia categoriilor spiritului obiectiv: este una, închisă în sine, și reprezintă o „istorie ideală". În același timp, adevărata filozofie nu este abstractă, ea își găsește realizarea în istorie; și, invers, istoria nu este pur și simplu individuală, ea se concentrează în dezvoltarea categoriilor. Într-un asemenea caz, numai filozofia-istoria este adevărata știință; așa-numitele științe exacte sunt doar mijloace practice de prelucrare a realității. Desigur, în unitatea generală a sistemului filosofic, rațiunea teoretică și cea practică coincid, iar problema primatului general este pur și simplu distrusă. — Trebuie remarcată o încercare foarte interesantă de a înțelege funcția filozofică a limbajului ca expresie estetică și derivarea in fata economiei a unei noi sfere de valori absolute, o noua manifestare a spiritului obiectiv. În general, sistemul lui Croce, care a apărut din Hegel, este în contact strâns cu lucrările filosofice ale lui Rickert, Münsterberg, Bergson, Reuss și alți metafizicieni moderni ai voinței și prezintă un interes primordial în acest sens. În atmosfera filozofiei italiene, însă, servește ca simptom al faptului că idealismul lui Hegel și al strămoșilor săi, insuflat în Italia de lucrările lui Spaventa și Vera, nu a murit și este capabil să lupte împotriva pozitivismului care a domnit. acolo în ultimele decenii. Cei interesați de filosofia lui Croce și de soarta hegelianismului în

Italia sunt trimiși la jurnalul lui Croce La critica, aflat acum la al nouălea an de existență.
B.
BERNARDINO VARISCO. J maximi problemi (1910). XI - 331. Milano Z, 5.
Cartea profesorului roman de filozofie teoretică, Varisco, dedicată principalelor întrebări ale filosofiei, este cea mai bună dovadă că Italia filozofică actuală este în curs de renaștere. În urmă cu trei ani, Varisco încă apăra poziții pozitiviste, încă în picioare în urma filozofiei profesorului său Robert Ardigo, cel mai remarcabil dintre pozitiviștii de astăzi. Pe parcursul acestor trei ani, sub influența studiului lucrărilor lui Schuppe, pe de o parte, Mun-

Sterberg și Aiken, în schimb, s-a îndepărtat de pozitivism și a creat un fel de construcție filozofică: o filozofie imanentă a valorilor absolute, susținută de împrumuturi din „monadologia" lui Lotze. Cartea lui Varisco este instructivă nu atât pentru punctul de vedere original, cât pentru urmele muncii mentale persistente și un fel de reunificare a diverselor tendințe filosofice. Pentru Italia, este de mare importanță.
B.
DAVID VIKTOROV. Empiriocritismul sau filozofia experienței pure. Moscova 1909.
O bună popularizare a lui Avenarius, corespunzătoare interesului pe care îl avem pentru acest scriitor. Meritul cărții este că nu se limitează la empiriocritică, ci se inspiră cu generozitate din curentele înrudite.
Prezentarea nu este doar simplă, ci și elementară. Acest lucru este chiar bine, de vreme ce vorbim despre poziția filozofică generală a lui Avenarius: aici primitivitatea prezentatorului este acoperită de primitivitatea autorului: psihologismul biologic naiv al lui Avenarius este dezvăluit cu o claritate deplină, ceea ce este important pentru critică. „Dar semnificația pozitivă a lui Avenarius nu este în filosofia sa, ci în cercetările sale complexe și bogate în domeniul psihologiei și biologiei. Acest material special este prezentat de domnul Viktorov prea general și prost. Cele mai interesante lucruri, de ex. legea seriei vieții suferă foarte mult de pe urma acestei simplificări. Cu toată simpatia autorului pentru Avenarius, cartea este scrisă foarte obiectiv.
N. Boldyrev.
E. HUSSERL. Cercetare logica. Prima parte: Prolegomene la logica pură. Traducere ed. S. Frank, 1909. pp. 224. C. 1 p, 50 k.
Traducerea primului volum al acestei cărți clasice (apropo, singura disponibilă pentru traducere) a fost făcută foarte bine. Notăm doar o greșeală de tipar la pagina 220 din Rus. pe. (linia 14 de sus): „nu ultimul" trebuie folosit în loc de „ultimul" tipărit. De asemenea, în zadar, editorul evită traducerea cuvântului absolut necesar „semnificație" pentru transmiterea germanilor „Geltung" și „Gültigkeit". El este obligat să traducă acest cuvânt cu semnificație terminologică în cuvinte diferite: însemnând, într-adevăr, în mod necesar, adevărat, etc. Toate aceste metode, în afară de dezavantajul de a reda termenul în multe cuvinte, sunt departe de a fi exacte. „Valoare" ar trebui să fie re

rezervat „Bedeutung-ului", care, mai ales în volumul II al „Investigaţiilor", are un sens strict definit. „Într-adevăr" poate da

naștere confuziei „semnificației” cu „ființare”: dacă Husserl confundă de fapt „semnificația” cu „ființa ideală”, atunci o astfel de traducere nu face decât să întunece această confuzie fundamentală din punct de vedere filozofic. La ce rezultate triste, traducerea „Geltun” poate duce prin „Dislike”, servește cărții lui Losskago „The justification of intuitivism” (ed. 1906), unde suntem inerenți întregii „refutare” a terapiei Rickertic, construită pe acest fel de înot 234). În cele din urmă, traducerea prin „în mod necesar” duce la expresii atât de nefericite precum „posibilitate obligatorie” (p. 161). - Rămâne de dorit ca traducătorii ruși să se obișnuiască cu cuvântul „semnificație”, în ciuda caracterului său neobișnuit.
W. JAMES. Pragmatism. Traducere din engleză. P. Yushkevich, cu o anexă a articolului traducătorului despre pragmatism. 1910.
Pagină 237. C. 1 p. 50 k.
Poate că, având în vedere caracterul senzațional al pragmatismului, ar fi necesar să traducem în rusă această carte „mediocră” din toate punctele de vedere, în cuvintele unui traducător care a criticat pragmatismul destul de bine și detaliat în articolul său. În ciuda faptului că toată lumea este acum purtată de pragmatism (motivul principal al unui astfel de entuziasm pare să fie „religiozitatea” pragmatismului) și, poate, tocmai din această cauză, este necesar să subliniem cu deosebită atenție mizeria filozofică a acestui „nouă teorie”. Utilitarismul lui Bacon, empirismul lui Hume, biologismul lui Mach, în tot acest timp – bombile dictu – referiri la primatul rațiunii practice a lui Kant – acesta este amalgamul monstruos pe care ni-l oferă James în latura sa literară a cărții scrise ușor și elegant. Desigur, James nu dă nicio respingere a oponenților săi - „raționaliști”, limitându-se la indicații pretențioase și mulțumite de sine ale „slăbiciunii” lor etc. În cel mai bun caz, semnificația filozofică a pragmatismului constă în reductio ad absurdum a unora. doctrinele filozofice moderne (empirism și psihologism), a căror prezentare primitivă de către James este mai bună decât orice infirmare capabilă să dezvăluie toată inconsecvența lor. – Traducerea a fost făcută impecabil.
---------S.
Logos.
18
274
siglă.
KUNO FISHER. Istoria noii filosofii. 8 volume. Traducere de O. Anosova, D. Jukovsky, N. Lossky, N. Polilov, P. Struve, S. Frank. Prețul pentru toate cele 8 volume în legatură este de 40 de ruble.
În 1909, odată cu lansarea celui de-al șaptelea volum (Fichte), D. E. Jukovsky și-a încheiat enorma lucrare de traducere și publicare în limba rusă a Istoriei noii filosofii a lui Kuno Fischer, care a jucat un rol atât de important în Germania în renașterea filosofiei. „Kant” de Kuno Fischer (al cărui prim volum a fost publicat recent în limba rusă în a doua ediție) a deschis critica unor cercuri largi ale societății germane și a contribuit la renașterea interesului pentru critică. Acest rol cultural al operei lui Kuno Fischer nu este supus niciunei îndoieli, în ciuda deficiențelor necondiționate și universal recunoscute ale strălucitului istoric hegelian: constructivitatea excesivă, încălcând adesea legătura reală a ideilor, precum și popularitatea excesivă, simplu și elegant, dar deja expunând prea ușor cele mai dificile și încă fără răspuns întrebări. Așadar, în Germania, unde vorbim despre aprofundarea și finalizarea lucrărilor școlare

formate pe bază de critică, rolul „Istoriei” lui Kuno Fischer poate să fi fost deja jucat. Dar aici, în Rusia, unde nu vorbim despre aprofundare, ci despre crearea doar a unei opere filosofice independente bazate pe asimilare necondiționată și fără a ignora moștenirea filosofică a Occidentului, întregul rol al operei lui Kuno Fischer este încă înainte. . Fiecare volum este însoțit de un portret al filozofului corespunzător executat.
S.
M. GERSHEZON. Note istorice (despre societatea rusă). Moscova, p. 187. C. 1 p. 25 k. 1910
Cartea bună a lui Gershenzon despre Chaadaev lovește neplăcut la neclaritatea dispozitivelor sale metodologice. Analiza filozofică, cercetarea istorică și o poveste biografică intimă se împletesc în ea fără principii, subliniind inutil boala lui Chaadaev. În prefața la „Rusia tânără”, Gershenzon însuși a recunoscut necesitatea dezvoltării unor metode de cercetare a istoriei societății ruse. Notele istorice trebuie în primul rând salutate ca rezultat al acestui tip de autoaprofundare metodologică. În șase eseuri succesive și interconectate, Gershenzon prezintă istoria principalei gândiri slavofile, care, în cele din urmă, se rezumă la cererea de organizare a propriei.

„Eul” său la cerința integrității spirituale a unei persoane, care, fiind determinată ca principiu divin, determină singur toate gândurile, sentimentele și acțiunile unei persoane. Kirevskii a fost tatăl acestui gând, Samarin a fost succesorul său grijuliu și apărătorul înflăcărat, Gogol a fost un mare întristat și suferind nevinovat. Dezbinarea și frământările din societatea rusă au fost create de o înțelegere greșită a acestui gând, o apărare falsă a acestuia și chiar mai multe atacuri false asupra lui. Toate acestea sunt spuse de Gershenzon cu mare pătrundere, cu dragoste profundă, care a dat naștere la mai mult de o pagină de lirism cu adevărat captivant în carte. Ca studiu istoric și psihologic, cartea lui Gershenzon trebuie cu siguranță să fie binevenită cu căldură și poate fi recomandată cu sinceritate. Dar Gershenzon nu este doar un cercetător al slavofilismului, el este și un adept și un predicator al acestuia. Această parte a cărții cu greu poate fi acceptată fără rezerve majore. Problema recunoașterii centrului religios al sufletului ca singura, sau cel puțin doar pârghia centrală a oricărei construcții personale și sociale este extrem de dificilă și complexă. Soluția sa nu poate fi construită decât pe o bază foarte profundă a analizei epistemologice și a cercetării istorice. Cartea lui Gershenzon nu a putut, nu a vrut și nu ar fi trebuit să dea nici una, nici alta. Dar fără ambele, latura sa sistematică rămâne, fără să vrea, neconvingătoare.
θ. C.
EMILE MEYERSON. Identitate și realitate. Alkan 1908. pp.,
Această carte foarte interesantă este o respingere a pozitivismului pe teren propriu. Analizând principiile de bază ale științei naturii, M. ajunge la concluzia că toată știința este complet impregnată de a priori, elemente care nu pot fi derivate din experiență. Pozitivismul limitează în mod incorect sarcina științei la stabilirea unei legături regulate. Toată știința, nu numai știința ipotezelor, ci și știința obișnuită, se străduiește pentru o explicație cauzală a fenomenelor. M. înțelege cauzalitatea ca stabilirea egalității cauzei și efectului, cauzalitatea este aplicarea principiului identității la timp. Acest

principiu nu este deductibil din experiență, are o origine a priori pur logică. În cartea sa, M. încearcă să urmărească dominația principiilor identității și cauzalității în știință. Începând cu cele mai abstracte teorii mecanice și terminând cu materialul științei, lumea „bunului simț”, știința presupune „metafizica”, adică principiul identităţii şi

postulate derivate din aceasta. În măsura în care opera lui M. este o reabilitare a apriorismului științific. Calea lui este calea lui Kant, în cuvintele lui M. Meyerson însuși. Nu se mulțumește doar cu raționalismul kantian, dorința de a ajunge prin deducție logică de la principii a priori la legi științifice în sensul propriu al cuvântului. Apriorismului raționalist al lui Kant vrea să-i opune un fel de apriorism empiric. În această măsură, cartea lui M. nu este o simplă întoarcere la Kant, ci o nouă aprofundare originală și fructuoasă a posibilităților inerente criticii științifice Există și numeroase excursii interesante și originale în domeniul istoriei științelor naturale în cartea. În ceea ce privește naturistul, la fel și pentru filosof, cartea prezintă un interes primordial. În Franța cartea a avut un mare succes. În măsura în care este interesant și ca simptom al dezvoltării moderne a gândirii filosofice franceze, nu cu mult timp în urmă complet captivată de pozitivism. După cum am auzit, cartea este în prezent tradusă în limba rusă sub conducerea lui D. Coigen.
Sf.

FREDERICO ENRIQUEZ. Probleme ale științei. W—593. Bologna. UNCHIUL. (1909).

Dintre pozitiviștii italieni contemporani, Enriquetz este cel mai puțin un metafizician și mai ales un om de știință. Opera sa aparține lucrării metodologice a lui Poincare și continuă în acest sens aceeași linie: el interpretează știința ca construcție de teorii din ce în ce mai adecvate faptelor. Deosebit de interesantă este cea de-a doua parte a cărții lui Enriquetz, care este dedicată unor probleme metodologice mai specifice despre geometrie, mecanică, fizică și științe biologice. Folosind terminologia germană modernă, lucrarea lui Enriquetz poate fi cel mai bine caracterizată ca psihologism logic și utilitarism metodologic. Recomandăm cu plăcere această lucrare oricui este interesat de logica științei; cu atât mai mult cu cât accesul la acesta este facilitat de traducerile în franceză (de către Alcan) și în germană (de Teubner).
B.

A. A. CHUPROV. Eseuri despre teoria statisticii. S-PB. 1909. Pg. 406. C. 2 p. 50 k.

Primele două eseuri ale acestei cărți interesante din toate punctele de vedere sunt dedicate întrebărilor metodologice generale: oricine este interesat de metodologie le va citi cu plăcere,

în special metodologia ştiinţelor culturii. În primul eseu, care a apărut mai devreme în limba germană în Brauns-Archiv'ъ, Chuprov susține statistica ca știință „ideografică”. Din punct de vedere metodologic general, el este apropiat de Cournot, Simmel, Naville, Windelband, și parțial de Rickert, fără a accepta, totuși, conceptul de valoare și cultură al acestuia din urmă. Științele „ideografice”, pe care le opun celor „nomografice”, le completează, atât din punct de vedere al practicii, cât și al teoriei pure, pe acestea din urmă. Acestea sunt

științele despre realitatea însăși, spre deosebire de științele nomografice, care stabilesc legi eterne. Spre deosebire de Rickert, Chuprov nu face distincție între diferitele tipuri de „individ": tot ceea ce este definit în timp și spațiu este individual pentru el. Prin urmare, distincția sa este în întregime supusă atacului de către cei care, ca Riehl, Münsterberg și Frischeisen-Kohler, susțin că toate științele „nomografice" se ocupă întotdeauna de singular. Al doilea eseu este consacrat teoriei inducției și metodei statistice, la care, în opinia autorului, nu se poate reduce știința statisticii. Celelalte două eseuri sunt dedicate unor probleme mai speciale din teoria statisticii și presupun o anumită educație matematică. Autorul este un susținător al școlii de matematică în statistică (Lexis).
S.
A. M. RYKACHEV. Bani și putere monetară. Experiență de interpretare teoretică și justificare a capitalismului. Prima parte. S.-PB. 1910. pp. VII-[-202.
C. 1 p. 25 k.
Lucrarea lui A. M. Rykachev nu este doar un studiu economic, ci și sociologic și cultural-filosofic, parțial similar cu „filozofia banilor" a lui Georg Simmel. Principala teză a autorului se rezumă la faptul că complicarea vieții adusă de circulația banilor nu contribuie la înrobire, ci, dimpotrivă, la eliberarea individului. Aceasta este o dezvoltare, aplicată la o problemă anume, a gândirii exprimate și de Simmel în „diferențierea socială": complicarea ordinii sociale, plasând individul într-o dependență mai diversă și mai competitivă, îi sporește libertatea. În fundamentarea acestei idei, autorul este însă destul de independent. Lucrarea domnului Rykachev este de o mare semnificație culturală și filozofică, ca încercare de a respinge fundamental opiniile „populiste" care predomină în țara noastră, conform cărora între dezvoltarea spirituală a individului și creșterea culturii externe, materiale.

siglă.
există un antagonism inevitabil. În ciuda controverselor unora dintre teoriile sociologice și economice dezvoltate de autor, opera sa în ansamblu are o valoare pozitivă incontestabilă și va ocupa un loc proeminent în literatura rusă săracă dedicată fundamentării și justificării ideii de cultură.
S. Frank.
S. L. FRANK. Filosofie și viață. Schițe și schițe despre filosofia culturii Sankt Petersburg. 1910. pp. 389. C. 2 rub.
Aceasta este o colecție de articole publicate în diferite momente de domnul Frank în Questions of Life, Russian Thought, Lay, Critical Review, Problems of Idealism și Vakhakh. Din punct de vedere filozofic, articolele „Pr. Nietzsche și etica iubirii de departe", „Problema puterii", „Esența sociologiei". În primul dintre aceste articole, învățătura lui Nietzsche este caracterizată ca... idealism etic, ca sistem consistent de „etică a iubirii pentru îndepărtat", opus de autor eticii „iubirii pentru aproapele" în diferitele sale forme . (altruism, utilitarism etc.). Autorul dezvăluie vulgaritatea „nietzschianismului" lui Nietzsche străin lui Nietzsche, precum și toată absurditatea acuzațiilor lui Nietzsche de nihilism, egoism extrem etc. pentru a rezolva această problemă sociologică de bază. În articolul „Esența sociologiei", scris cu ocazia „Sociologiei" lui Simmel, autorul pune în contrast formalismul metodologic inutil, în opinia sa, cu obiectivismul realist. Rolul formalismului metodologic a fost de a releva

inconsistența „realismului naiv”. Acum este jucată. Trebuie să revenim la realism, dar numai într-o formă mai distinctă și mai critică. Aceleași motive, combinate cu tendințele neovitaliste, se regăsesc și în articolul „Personalitate și lucru”, în care autoarea prezintă o carte apărută în 1906 sub același titlu de filozoful german W. Stern.
BRODER CHR1STIANSEN. Philosophie der Kunst. Glauss și Feddersel. 348. Hanou 1909.
„Filosofia artei” a lui Christiansen nu poate fi acum evaluată definitiv. Ea reprezintă doar primul volum al unui întreg sistem în care intră toate rădăcinile sale.

Prin virtuțile acestui sistem, estetica lui Christiansen poate fi întărită la infinit, prin neajunsurile sale poate fi foarte zguduită. Potrivit opiniilor și tendințelor sale filozofice generale, Christiansen este unul dintre reprezentanții de seamă ai „filozofiei valorilor”. La început („Erkenntnisstheorie und Psychologie der Erkenntniss”), Rickkertianul clar exprimat—Christiansen este în filosofia sa de artă un adept necondiționat al lui Müsterberg, care, sub influența evidentă a metafizicii lui Fichte, se străduiește să fundamenteze filosofia valorilor. asupra conceptului de „voință pură”. Cele trei capitole de început ale cărții prezintă un interes deosebit. Prima ne oprește atenția cu afirmația paradoxală, pentru un kantian, că valoarea estetică, în virtutea autonomiei sale, nu ar trebui și nu poate fi universal obligatorie. Al doilea construiește un obiect estetic. Potrivit lui Christiansen, această operă de artă (sculptură) temporar-spațială nu este nicidecum un obiect estetic, ci doar un pretext pentru crearea ei în mintea noastră. „Obiectul estetic este formarea în subiect” - aceasta este poziția principală. Orice obiect real este constituit din trei momente: 1) date senzoriale, 2) forme de coordonare ale timpului și spațiului, 3) categorii: lucru și cauzalitate. În mod similar, un obiect estetic crește, fiind definit ca o fuziune teleologică (categorie) (o formă de coordonare) a elementelor senzoriale: materialul de conținut și formă, care se realizează în experiența unei opere de artă. Ideea principală a cărții este afirmația că această fuziune este posibilă doar prin aducerea elementelor senzuale la un singur numitor - „stări diferențiale”. Starea de spirit, ca atare, este insensibilă și urâtă. De aici afirmația că tot ceea ce este senzual și tot ceea ce este figurat (?) nu face parte din obiectul estetic. După ce a definit obiectul estetic, Christiansen pune problema esenței artei. Toată realitatea există pentru mine doar ca răspuns la voința mea. Întrucât îmi pot satisface dorința de a trăi, afirm „realitatea empirică”. Întrucât îmi satisfac „voința moral-eroică”, afirm prezența realității metafizice.Artistul este în primul rând un om care a dobândit realitatea metafizică prin efortul eroic al voinței sale. O operă de artă este pentru artist un act de comunicare despre dobândirea ei, pentru noi este calea către ea. — Restul cărții dezvoltă problema stilului, problema percepției artistice și a criticii artistice și refractă în cele două capitolele finale teoria de bază a gânditorului în probleme speciale de impresie.

nism şi portret. În general, întreaga carte — scrisă de un gânditor serios, disciplinat, un mare cunoscător al istoriei artei, o persoană talentată artistic, un stilist modest, dar elegant — prezintă un interes deosebit.

ANDREY BELY. Simbolism. Editura de carte „Musaget”
Moscova. Pagină 650. 1910. C. 3 p.
Cartea Mare. Cu siguranță rezultatul și raportul; poate o promisiune și o obligație. Impresia generală, pe de o parte, de ceva monstruos, greoi; pe de alta, ceva miraculos, aproape magic. Cartea este împărțită în două părți. Prima are ca scop satisfacerea ultimelor întrebări. Ea stabilește formele artei, îi analizează sensul și, cu puterea enormă, parțial forțată, a fanteziei constructive, dezvăluie toată bogăția realizărilor culturale, ca emblematică a semnificației-simbol cel mai interior. Al doilea, dimpotrivă, evită cumva cast ultimele întrebări. În ea, autorul se închide timid în laborator. Devine un experimentator minuțios, la nesfârșit capabil, stabilește noi metode de analiză poetică și creează astfel articolele sale uimitoare: „Versuri și experiment”, „Morfologia comparată a ritmului”, etc.
După citirea ambelor părți ale cărții, imaginea poetului-gânditor se dublează în mod ciudat. Un anume profet care își aruncă mantia hieratică și se înfășoară într-o halat de laborator. Nu un alchimist? Și într-adevăr, întreaga clădire a cărții analizată este, parcă, acoperită de spiritul Evului Mediu. Este inspirat din spiritul Evului Mediu, dar construit pe o bază complet diferită. Această fundație este scufundată adânc în pământ. Și îmi pare rău că-l arunc în aer. Ca și florile care împletesc totul, a crescut și s-a împodobit cu imagini și comparații uimitoare ale poetului; ca roua dimineții, trist de ceață, umezită cu un lirism inegalabil. Dar să facem ceea ce este păcat să facem: să dezgropăm pământul înflorit; și vom vedea că întreaga „construcție” filozofică a lui Belago se sprijină pe fundamentul ferm al kantianismului, interpretat în spiritul normativismului teleologic al lui Windelband și mai ales al lui Rickert. Abaterea de la Rickert constă doar în faptul că voluntarismul etic al acestui gânditor, care în „obiectul cunoașterii” face doar zgomot ca vântul în coroanele pădurii, împiedicând întregul sistem să se întărească în rădăcinile sale cele mai interioare, este înțeles de Bely ca un nucleu atotgenerator, sfârșitul oricărui Rickertianism. Desigur, aceasta este o mare greșeală. Dar cine-i va interzice poetului-gânditor să privească vârfurile copacilor scuturați de vânt, când cu zgomotul lor salută dimineața devreme, în loc să-și lase ochii în întuneric?

rădăcini. Este clar că dacă alegeți un punct de vedere strict științific, și mai ales epistemologic, ca factor determinant al atitudinii dumneavoastră față de cartea lui Belago, atunci cartea va trebui. recunosc ca neștiințifice și din punct de vedere epistemologic oarecum haotic. Dar dacă, așa cum ar trebui să fie, centrul de cristalizare al tuturor ideilor sale este transferat dincolo de limitele științificității stricte, atunci haosul său aleatoriu va fi definit ca sinteză organică. Cu siguranță, „Simbolismul” este o carte care nu este scrisă de un filozof (în sensul modern al cuvântului), dar în orice caz această carte este scrisă pentru toți filosofii moderni. Cu siguranță „Simbolismul” este o carte scrisă de un amator de filozofie. Dar, citindu-l, începi să fii de acord pentru câteva minute cu binecunoscuta afirmație că toată creativitatea este asociată cu diletantismul. Deschizând parantezele profesionalismului, schimbăm involuntar toate minusurile muncii lui Belago pentru plusurile lui ca creator.
θ. CU.

VYACHESLAV IVANOV. De la Stele. Articole și Aforisme. Editura „Ory”. 440 p. 1909 C. 2 p.

Într-o serie de experimente filozofice, estetice și critice, Vyacheslav Ivanov ne dezvăluie viziunea sa asupra poetului-gânditor. Fiecare viziune asupra lumii este, în cele din urmă, stabilirea unei relații definite între mine și lume și este astfel ținută împreună de o anumită polaritate a „eu” și „nu-eu”. Din aceasta rezultă clar că în ultimul relatare sunt posibile doar două viziuni asupra lumii. Definind conștiința eu-ului meu prin realitatea transcendentă a lumii „nu-eu”, ajungem la viziunea realistă asupra lumii a Greciei (Thales-Aristotel). Chemând înapoi toată realitatea din adâncurile „eu-ului” care poziționează lumea, ajungem la viziunea idealistă asupra lumii a filozofiei germane (Kant-Hegel). Refractând această schemă filosofică generală în prisma pozițiilor estetice, obținem în seria estetică definiția artei, ca reflectare a existenței cu adevărat, iar artistul, ca vestitor al adevărului acestui lucru, iar în seria idealistă, definirea artei, ca creativitate pe o cale lungă, și a artistului, ca legiuitor al adevărului dat. Este clar că toată această antiteză trebuie să-și fi avut originea în conștiința culturală a omenirii în momentul autodeterminarii idealismului — în filosofia lui Kant. De asemenea, este clar că trebuie să strălucească în primul rând pe tărâmul teoriilor estetice. Căci realismul teoretic neputincios al Greciei a renascut cu putere în opera de maturizare a lui Goethe. Punând, din punct de vedere biografic, o întrebare extrem de importantă pentru el însuși, ce semnificație poate avea opera sa împreună cu opera lui Goethe,

Schiller a prezentat, ca principală problemă a esteticii, relația dintre arta idealistă și arta realistă. El a răspuns cu teoria sa despre „naiv” și sentimental. Refractată în viziunea despre lume a romantismului, această antiteză a lui Schiller s-a transformat în antiteza artei romantice și antice și a arătat în gândirea lui Schlegel și Schelling odată pentru totdeauna legătura sa organică cu întrebările despre mit și creativitatea religioasă. Aici se află rădăcinile principalelor principii estetice ale lui Vyach. Ivanova. Indicarea acestei legături nu este nicidecum un reproș pentru lipsa de originalitate. Dacă Vyach. Ivanov nu a exprimat nici măcar un gând nou, el ar fi creat totuși o carte de mare patos, forțând să simtă lumea într-un mod complet nou. „Despre stele” lui nu este o estetică filosofică formală. Conceptele și termenii săi sunt, în primul rând, simboluri și gesturi magice, reînvie în mod misterios toate epocile istoriei și profunzimile spirituale ale creatorilor ei. Așa cum luminițele unei păduri întunecate în zorii dimineții devin, parcă, razele aurii ale soarelui răsărit, tot așa toate realizările supreme ale culturii europene, cu care strălucesc distanțe întunecate ale istoriei, se adună în aurul lui V. Ivanov. coroane în jurul soarelui unei noi vieți care nu a răsărit încă, acoperite doar de teoria estetică a simbolismului realist. θ. CU.

E. BUTROU. Știința și religia în filosofia modernă. Pe. V. Bazarov. Editura „Shipovnik”. St.Petersburg. 1910 Pret 2 p. 25 k.

Întrebarea relației dintre știință și religie este una dintre cele mai controversate întrebări din filosofia teoretică; criza științei ca viziune asupra lumii, dezamăgirea dogmelor trecutului recent, noi încercări de a justifica problema creativității religioase (teoria lui Bergson, teoriile sociologice ale lui Sorel, modernismul catolic,

neocreștinismul rus), o încercare de a descrie experiența religioasă (James), interesul pentru Boehme, Eckhart și alți mistici — toate acestea determină interesul pentru eseul analizat. Dacă autorul satisface exigențele complexe ale spiritului, care se nasc inevitabil atunci când se încearcă înțelegerea granițelor dintre religie și știință, este o altă întrebare.
Principala doctrină care fundamentează nevoia religioasă a conștiinței individuale îl împarte pe Butra în naturalist și spiritualist: el clasifică pozitivismul lui Comte (religia omenirii), evoluționismul lui Spencer (teoria incognoscibilului), monismul lui Haeckel (religiile și panteismul)
bibliografie.
283
psihologism și sociologism; la al doilea se referă dualismul lui Ritschl, doctrina limitelor științei, pragmatismul. Aici se poate nu fi de acord cu autorul; în primul rând, expunând teorii despre limitele științei, Boutroux nu precizează ce teorii anume are în vedere; pe de o parte, se pare că avem de-a face cu o expunere destul de liberă și superficială a criticii filozofice; dar atunci atribuirea filozofiei critice filozofiei religioase, și cu atât mai mult spiritualismului, este de neînțeles; pe de altă parte, poate că se referă la teoria realismului transcendental; în al doilea rând, devine complet de neînțeles modul în care autorul ar putea dedica capitole întregi haeckelismului și pragmatismului, ca doctrine religioase, fără a menționa în detaliu opiniile profund interesante care există în această problemă (de exemplu, opiniile domnului Heffding).
După o introducere palidă și superficială, în care, printre altele, critica este derivată de la Locke fără a-l menționa pe Hume și pusă în legătură directă cu metafizica lui Fichte și Hegel, autorul trece la o analiză detaliată a învățăturilor lui Comte și Spencer, unde dă dovadă de o mare dexteritate dialectică, dar atât. Nu există o afirmație fundamentală a problemei metodelor științei și filosofiei religioase în Boutroux în întreaga carte; El definește corect pozitivismul lui Comte ca o încercare de a sintetiza știința și religia în conceptul de umanitate; el vede aici la Comte un dualism: mai întâi, definirea umanității ca principiu abstract, apoi, ca esență religioasă (Grand Etre). După Vl. Analiza lui Solovyov asupra lui Comte nu reprezintă nimic de interes pentru noi. Mai mult: văzând o tendință religioasă în filosofia lui Spencer și, mai mult, văzând simbolismul (o reflectare a adevărurilor superioare) în viziunea lui Spencer despre adevărurile științifice, nu este corect să definim aceste tendințe drept agnosticism.
Cele mai bune pagini ale cărții includ o critică criminală a monismului lui Haeckel; apreciată în multe privințe este analiza pragmatismului, definită de Boutroux, nu ca o teorie a practicii, ci ca o analiză a relației dintre teorie și practică; o practică religioasă care nu depinde de nicio dogmă nu este încă o religie pentru autor.
Pe multe pagini împrăștie spre Butra perlele dialecticii sale; adesea el bâjbâie corect punctele slabe ale doctrinelor pe care le discută; dar toate slăbiciunile metodei dialectice se dezvăluie imediat în el; nicăieri nu se ridică deasupra unui spadasin experimentat; invers: cât de curând trebuie să se opună concepției sale asupra teoriilor luate în considerare
Vezi Filosofia religiei.
284
siglă.

natura religiei și științei, dezvăluie, alături de o slabă capacitate constructivă, o incapacitate completă de a ridica metodologic întrebarea pusă; mai mult decât atât: autorul împărtășește toate slăbiciunile doctrinelor infirmate dialectic de el; astfel: în loc să definească metodologic granița dintre religie și știință, el reduce știința la un fel de „spirit al științelor și" și începe să descrie semnele acestui „spirit", în timp ce nu este deloc determinat dacă acest „spirit". „ depinde de particularitățile metodelor de cercetare, sau avem de-a face cu o „esență metafizică"; asa face si in privinta religiei; religia și știința se transformă în străduințe lupte și ireconciliabile ale spiritului uman (dualism); nici un motiv „nu numai științific, ci uman în cel mai larg sens al cuvântului a" (319) este un conciliator (monism). Ceea ce Butroux înțelege prin rațiune „nu științific, ci uman în cel mai larg sens al cuvântului" rămâne complet neclar; în capitolul „Religia și limitele științei" părea să menționeze în mod întâmplător formularea critică a problemei relației dintre religie și știință și a găsit această formulare nesatisfăcătoare (spun „parcă", pentru că prezentarea este atât de generală încât nici nu stiu la ce a atins de fapt autorul) ; prin rațiune „nu numai științifică, ci umană în sensul cel mai larg al cuvântului", înțelegem mai degrabă bunul simț și deloc rațiunea pură a lui Kant: prin urmare, în reconcilierea în mintea spiritului științei cu spiritul religiei , vedem la Boutroux nu o fundamentare critică a problemei valorii și a problemei cunoașterii, ci un compromis între dualismul psihologic și monismul metafizic.,
În absența unei formulări critice a întrebării, toată slăbiciunea lucrării analizate, care este atât de interesantă în detalii.
Traducerea domnului V. Bazarov este relativ lină, deși este stricat de expresii non-ruse precum „reprezintă" de la sine" (în loc de „sine") (p. 131, 220, 224, 253, 319 etc.) .), sau: „a rezuma> (?) (în loc de a rezuma) (p. 307), sau: „decret" (p. 225), sau: „afirmând" (p. 313).
Traducerea este asigurată cu o prefață semnificativă de către domnul V. Bazarov.   B. Bugaev.
W. JAMES. Diversitatea experienței religioase. Traducere din engleză de V. G. Malakhiev-Mirovich și M. V. Shik, ed. S. V. Lurie. Moscova. 1910. pp. 518. C. 2 p. 50 k.
Tradusă excelent în rusă, cartea lui James merită cea mai largă atenție din partea persoanelor interesate

care se ocupă de chestiuni religioase și filozofice. Este o încercare de a justifica religia din punctul de vedere al empirismului consistent. Empirismul obișnuit se opune experienței religiei, declarând pe aceasta din urmă o supraviețuire a epocii pre-științifice. James dezvăluie inconsecvența acestui concept de experiență care emană din dat, indicând caracterul incontestabil al experiențelor religioase. Orice experiență poate fi judecată doar pe baza trăirii acestei experiențe. Orbii nu judecă experiența de calitate. De ce, atunci, oamenii care nu au avut experiență religioasă se consideră îndreptățiți să o judece și chiar să o nege? Iacov, însă, nu vrea să reformeze conceptul de experiență într-un spirit critic, el vrea doar să-l extindă prin includerea experiențelor religioase în el. Prin urmare, el nu dă o justificare adecvată religiei, ci, dimpotrivă, neagă obiectivitatea experiențelor religioase. Doar „pragmatismul" îl salvează de scepticism, sau mai bine zis de faptul că știința este în egală măsură lipsită de obiectivitate pentru el. Și aici „viața"

acționează ca un „criteriu” al „adevărului”, adică. valoarea experienței religioase. Semnificația cărții din punct de vedere filozofic este mare, dar pur negativă: este o auto-refutare a empirismului realizată cu mare consistență. -Sectarii științifici care neagă religia sunt învinși de propriile lor arme. Semnificația filozofică pozitivă a cărții nu este mare. James, din punctul său de vedere, nici măcar nu este capabil să distingă problema filozofiei religiei de psihologia și istoria religiilor și de religia însăși. Prin aceasta, James repetă inevitabila eroare a oricărui empirism, care neagă filosofia ca știință independentă, distinctă de științele empirice și de acele domenii despre care tratează . Cu atât mai multă perseverență, ar trebui să subliniem importanța enormă a cărții lui James ca studiu psihologic. Descrierea și analiza sa a experiențelor religioase este clasică. Foarte interesantă și valoroasă din punct de vedere psihologic este convergența experiențelor religioase cu ipoteza subconștientului „eu”. Această ipoteză face posibilă explicarea psihologică a fenomenelor de extaz religios, convertire bruscă și alte fapte ale conștiinței care disting experiența religioasă.
EIKEN P. (R. Eucken). Principalele probleme ale filozofiei moderne a religiei. Traducere. S. Povarnina.
Pagină 70. C. 75 k. 1907.
Această carte a unui renumit filozof german este o introducere scrisă în mod strălucit în filosofia religiei. Aiken începe cu definirea religiei ca zonă specială a spiritelor.

siglă.
viata noah, diferita de intelegerea lumii inconjuratoare. De la apariția Criticii lui Kant, înțelegerea lumii înconjurătoare nu ne mai poate conduce la stabilirea unor fundații religioase și doar în adâncul propriului nostru suflet, în experiența specială a vieții interioare, se dezvăluie prezența unei lumi superioare. pentru noi. Această lume, însă, nu este o lume subiectivă de vise, dorințe, fantezii și speranțe pur personale. Dimpotrivă, este o nouă ordine mondială, obiectivă, superioară, care ne garantează valoarea infinită a personalității noastre. Punctul culminant al personalității umane este astfel descoperirea divinului. Din acest punct de vedere, religia este baza oricărei vieți, a întregii creativități. Descoperirea lui are loc în cele mai diverse forme. Aiken ilustrează această înțelegere a religiei, învecinată în general cu Fichte, cu privire la problema relației religiei cu istoria. Istoria pentru el este revelația în timp și realizarea prin timp a unei ordini mondiale eterne, independente de timp. În concluzie, Aiken se opune unul altuia două tipuri principale de religii: religiile legiferatoare care nu se rupe de lumea realității și religiile mântuirii care necesită eliberare de această lume. Aici am avut fie o negare completă a lumii (budismul), fie o nouă ordine mondială, divină și valoroasă (creștinismul), opusă lumii naturii.